એમ. હિરિયણ્ણા કૃત

ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનની રૂપરેખા

[ખંડ ૧–૨ : પૂર્વાર્ધ]

પ્રાસ્તાવિક

ગુજરાતમાં વિશ્વવિદ્યાલયની સ્થાપના કરવા માટે ગુજરાત
ભા દ્વારા ગુજરાત વિશ્વવિદ્યાલય મંડળની રચના ૧૯૪૪માં થયેલી
વિશ્વવિદ્યાલય મંડળ માટેના નિવેદનમાં વિશ્વવિદ્યાલયના વિશિષ્ટ કાર્યો
પ્રમાણે જણાવવામાં આવેલાં

- જ્ઞાન અને વિચારોનું સંરક્ષણ,
  જ્ઞાન અને વિચારોનું વિવરણ તેમજ વિવેચન,
  સત્યનું અન્વેષણ,
  આ બધું શીખે અને આગળ ચલાવે તેવા વિદ્યાર્થીઓની તાલીમ, અને
  પરિણામે સમાજનાં બૌદ્ધિક અને સાંસ્કૃતિક ધોરણોને ઊંચા લાવવા
  ને, ગુજરાત વિશ્વવિદ્યાલયનું લક્ષ્ય ઉચ્ચ વિદ્યાના અધ્યયન–
  અને સંશોધન પૂરતું જ નહિ પણ લોકસમસ્તમાં વિદ્યા, વિજ્ઞાન
  સંસ્કૃતિનો પ્રચાર કરવાનું નિવેદનમાં જણાવવામાં આવેલું. આ
  ય સિદ્ધ થઈ શકે જો લોકોની ભાષામાં ઉત્તમ ગ્રંથો સુલભ
  થી અધ્યયન–અધ્યાપન તેમજ જ્ઞાનપ્રચાર માટેના ગુજરાતી
  તૈયાર કરાવવાનું કામ મંડળની કારોબારી તથા એણે નીમેલી
  -સમિતિએ હાથ પર લીધું અને પાઠ્ય પુસ્તકો તૈયાર કરાવવા
  ના વિષયો અને લેખકો નક્કી કરવા, પુસ્તકોનો પુરસ્કાર નક્કી
  તથા પુસ્તકો યોગ્ય છે કે નહિ એની તપાસ કરી નિર્ણય કરવાની
  માટે એક પુરસ્કાર સમિતિ નીમવામાં આવેલી.

આ પુરસ્કાર સમિતિએ પોતાના કાર્યની શરૂઆત ભારતીય તત્ત્વ
વિષયના સુપ્રસિદ્ધ લેખક એમ. હિરિયણ્ણાના 'ભારતીય તત્ત્વ
રૂપરેખા–Outlines of Indian Philosophy'–એ ગ્રંથનું
તર કરાવવાથી કરી અને આપણા સુવિખ્યાત અનુવાદક શ્રી ચંદ્રશંકર
કર શુક્લની પાસે એ ભાષાન્તર કરાવવાનું નક્કી કર્યું. પ્રસ્તુત
ના ખંડનો અનુવાદ પૂરો થયો અને બીજા ખંડનો ચાલુ હતો
સ્થાન ભાઈશ્રી ચંદ્રશંકરનું શોકજનક અવસાન થયું, એટલે એમણે

ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનની રૂપરેખા

ઉપોદ્‌ઘાત

મૈસુર વિશ્વવિદ્યાલયમાં મેં ઘણાં વરસ સુધી જે વ્યાખ્યાનો આપેલાં તેને આધારે આ પુસ્તક તૈયાર કર્યું છે. એ પ્રસિદ્ધ કરવામાં મારો હેતુ એ છે કે જે કૉલેજોમાં ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનનો વિષય શીખવાતો હોય ત્યાં એ પાઠ્ય પુસ્તક તરીકે કામ આવે. તે મુખ્યત્વે વિદ્યાર્થીઓ માટે લખાયેલું છે એ સાચું; છતાં મને આશા છે કે તત્ત્વચિન્તનને લગતા પરિચિત પ્રશ્નોના, ભારતવર્ષે આપેલા, ઉકેલ જાણવા સમજવાનો જેમને રસ છે તેવા બીજા માણસોને પણ તે ઉપયોગી થઈ પડશે. આ વિષયનું એકધારું, ને એક જ પુસ્તકની મર્યાદામાં રહીને આપી શકાય એટલું સવિસ્તર, નિરૂપણ એમાં આપવું એ મારો મુખ્ય ઉદ્દેશ છે. છતાં વાચક એ પણ જોઈ શકશે કે ભારતીય તત્ત્વચિન્તનમાં પ્રગટ થયેલા વિચારોના સમુચિત અર્થો ઘટાવવાનું, અને તેની સમીક્ષા કરવાનું, એક બાતલ રાખવામાં નથી આવ્યું. શરૂઆતમાં એક પ્રાસ્તાવિક પ્રકરણ આપેલું છે. તેમાં ભારતીય તત્ત્વચિન્તનનાં વિશિષ્ટ અંગો ટૂંકામાં વર્ણવ્યાં છે; ને ત્યારપછી એ વિચારધારાનું સવિસ્તર વિવેચન ત્રણ ભાગમાં કરેલું છે. પહેલા ભાગમાં વેદયુગ, બીજા ભાગમાં વેદોત્તર યુગની પૂર્વાવસ્થા, અને ત્રીજા ભાગમાં દર્શનયુગ, એ રીતે વિષયની વહેંચણી કરી છે. દરેક વિભાગમાં જુદા જુદા સિદ્ધાન્તોનું જે નિરૂપણ કરેલું છે, તેમાં સામાન્ય રીતે તે સિદ્ધાન્તના વિકાસની ઐતિહાસિક રૂપરેખા સંક્ષેપમાં આપી છે; અને તે ઉપરાંત, પ્રમાણવાદ, બ્રહ્મવિદ્યા અથવા આત્મવિદ્યા, તથા નીતિનિયમ અને સદાચાર, એ વિષયો

પરત્વે તે તે મત અથવા દર્શનના વિચારો કેવા છે તેનું પણ વિવેચન કર્યું છે. એમાં જે પ્રમાણવાદ છે તેનું નિરૂપણ, સામાન્ય રીતે, બે વિભાગમાં કર્યું છે — એક વિભાગમાં એની ચર્ચા માનસશાસ્ત્રની દષ્ટિએ કરી છે, ને બીજામાં તર્કશાસ્ત્રની દષ્ટિએ. આ પુસ્તક તૈયાર કરવામાં, મે ગયાં થોડાંક વરસમાં પ્રસિદ્ધ થયેલા આ વિષય પરના શિષ્ટ અને બહુમાન્ય ગ્રન્થોનો ઉપયોગ કર્યો છે પણ એત્રણ પ્રકરણો (દાખલા તરીકે બૌદ્ધ દર્શનની પૂર્વાવસ્થા વિષેનું પ્રકરણ) બાદ કરતાં, બીજે બધે મે જે વિચારો દર્શાવ્યા છે તે, લગભગ બધા, મૂળ ગ્રન્થોના મે કરેલા સ્વતન્ત્ર અભ્યાસને પરિણામે બંધાયેલા છે. પાદટીપોમાં મે જે સ્થળનિર્દેશ આપ્યા છે તે પરથી, હું ક્યા ક્યા ગ્રન્થોનો કેટકેટલો ઋણી છુ એનો પૂરતો ખ્યાલ આવશે, એવી મારી ખાતરી છે પૂર્વાપર સદર્ભ શોધવાનું સહેલું પડે એટલા માટે બીજી પણ એક ગોઠવણ કરી છે કોઈ પારિભાષિક શબ્દ કે અપરિચિત વિચાર એકવાર આવી ગયો હોય, ને પછી ગ્રન્થમાં આગળ ઉપર ફરીવાર આવે, ત્યારે ત્યાં કૌંસમાં પ્રકરણનો આકડો આપીને બતાવ્યુ છે કે એનો પ્રથમ ઉલ્લેખ અગાઉ કઈ જગાએ આવેલો છે

વાચકના મનમા ગેરસમજ પેદા ન થાય તે માટે બે મુદ્દા તરફ ધ્યાન ખેચવાની જરૂર રહે છે. બૌદ્ધ દર્શનના માધ્યમિક સંપ્રદાયને વિષે આ પુસ્તકમા એમ જ બતાવેલુ છે કે તે શુદ્ધ શૂન્યવાદ છે. પણ કેટલાક વિચારકો એમ પણ માને છે કે એ દેખીતા શૂન્યવાદમાં ગર્ભિત રીતે તો ભાવાત્મક (એટલે કે અસ્તિત્વ ધરાવનારા) સત્ તત્ત્વનુ જ પ્રતિપાદન કરેલુ છે બૌદ્ધ ગ્રન્થોને આધારે આ પ્રશ્નનો નિર્ણય કરવાનું કામ કઠણ છે. તત્ત્વચિન્તનની દષ્ટિએ એની સમીક્ષા કરવા જઈએ, ત્યા તેમા પાછી ઐતિહાસિક દષ્ટિ આવીને ભળે છે, એને લીધે તો વળી એ કામ વધારે અઘરું ને અટપટુ થઈ પડે છે. મૂળ હકીકત ગમે તે હો, પણ એક વાત તો ચોક્કસ છે બૌદ્ધ ધર્મ એની જન્મભૂમિમા જીવતોજાગતો હતો ને એનું પ્રાગલ્ભ્ય

ચોમેર વ્યાપેલું હતું તે સમયથી બ્રાહ્મણ તેમજ જૈન ગ્રન્થોનો સમગ્ર સમુદાય એમ જ કહેતો આવ્યો છે કે માધ્યમિક સંપ્રદાય શૂન્યવાદી છે. આવી એકમતી પરથી તો એક જ અનુમાન કાઢવું ઉચિત ગણાય તે એ કે માધ્યમિક સંપ્રદાયનો જે વિકાસ ભારતવર્ષમાં થયો તેના ઇતિહાસની ઓછામાં ઓછી કોઈ એક અવસ્થાએ તો તે શૂન્યવાદી હતો જ એમાં કશી શંકા નથી. તેથી ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાન વિષેના આ પુસ્તકમાં તેના આ અંગને વિશેષ મહત્ત્વ આપવાનું મને અનુચિત લાગ્યું નથી. બીજો મુદ્દો એ છે કે વેદાન્ત દર્શનના દ્વૈતમતનું નિરૂપણ આ પુસ્તકમાં કરેલું નથી. વેદાન્તની બે શાખાઓ છે. એક નિર્ગુણબ્રહ્મવાદી છે, ને બીજી સગુણબ્રહ્મવાદી. તે દરેકના પાછા અનેક પ્રકારો છે એ દર્શનના આ અનેકવિધ મતોનું પૂરેપૂરું નિરૂપણ આ પુસ્તકમાં કરવું શક્ય હતું જ નહીં. તેથી અહીં તો એના બે જ દૃષ્ટાન્તોને સ્થાન આપ્યું છે—નિર્ગુણબ્રહ્મવાદી વેદાન્તના ઉદાહરણરૂપે શંકરના કેવલાદ્વૈતને; અને સગુણબ્રહ્મવાદી વેદાન્તના ઉદાહરણરૂપે રામાનુજના વિશિષ્ટાદ્વૈતને.

અન્તમાં, મારે આન્ધ્ર વિશ્વવિદ્યાલયના કુલનાયક સર સર્વપલ્લી રાધાકૃષ્ણનનો હાર્દિક આભાર માનવાનો રહે છે. તેમણે આ પુસ્તકની રચનામાં પહેલેથી મમતાપૂર્વક રસ લીધો છે, ને મને અનેક રીતે મદદ કરી અત્યંત ઋણી બનાવ્યો છે. તે ઉપરાંત, બેંગલોરવાળા શ્રી. વેંકટરમૈયાએ આખું પુસ્તક વાંચી જઈ અનેક સુધારા સૂચવ્યા છે, તે માટે હું તેમનો ઘણો આભારી છું.

ઑગસ્ટ ૧૯૩૨ હિરિયણ્ણ

પ્રસ્તાવના

ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનની શરૂઆત ક્યારે ને કેવી રીતે થઈ એ શોધવા બેસીએ, તો આપણે ખરેખર ભૂતકાળમાં ઘણે દૂર સુધી જવું પડે છે; કેમકે ઋગ્વેદના સૂક્તોમા આપણે એની સ્પષ્ટ ઝાંખી કરી શકીએ છીએ. ઇસુ ખ્રિસ્ત પહેલાની બીજી સહસ્રાબ્દીના મધ્યભાગતે સુમારે આર્યો પોતાના નવા નિવાસસ્થાનમા આવીને વસ્યા ત્યારપછી થોડા જ વખતમાં એ સૂક્તોની રચના થયેલી. તત્ત્વચિન્તનની જે પ્રવૃત્તિ એટલી વહેલી શરૂ થયેલી, તેનો પ્રવાહ અસ્ખલિત ચાલીને આજથી એકએ સૈકા પહેલાં થભી ગયો. એટલે હવે પછીનાં પાનામાં આપણે જે ઇતિહાસ વર્ણવવાનો છે તેના સમયનો ગાળો ત્રણ હજાર વરસથી પણ મોટો છે એ લાંબા સમય દરમ્યાન ભારતીય તત્ત્વચિન્તનનો જે પ્રવાહ વહ્યો તેના પર બહારની લગભગ કશી અસર પડવા પામી નથી, એમ કહીએ તો ચાલે એ ચિન્તનના પ્રવાહે તત્ત્વજ્ઞાનના અનેક દર્શનો ખીલવ્યાં છે, ને તે ઉપરાંત તેણે એક રાષ્ટ્રીય ધર્મ — અર્થાત્ બ્રાહ્મણ ધર્મ, અને એક વિશ્વધર્મ— અર્થાત્ બૌદ્ધ ધર્મ, એમ બે મહાધર્મોને જન્મ આપ્યો છે. એ પરથી આપણે જોઈ શકીએ છીએ કે એ પ્રવાહે કેટલી વિશાળ અને મહત્ત્વની સિદ્ધિઓ મેળવી છે. જે વિચારધારા આવી અપૂર્વ ને અદ્વિતીય છે તેનો ઇતિહાસ જો પૂરેપૂરો લખી શકાય, તો તે અતિશય

ઉપયોગી ને કીમતી નીવડે. પણ અત્યારે, આધુનિક સંશોધને ઘણો પુરુષાર્થ કરીને ભારે પરિણામો મેળવ્યા છતાં, પ્રાચીન ભારત વિષેનું આપણું જ્ઞાન એટલું ક્ષુલ્લક ને અધૂરું છે કે એને આધારે આવો ઇતિહાસ રચી શકાય એમ નથી. તત્ત્વજ્ઞાનની એક એક કલ્પના લઈને તેનો વિકાસ ક્રમે ક્રમે કેવી રીતે થતો ગયો એ શોધવાની જોગવાઈ આપણે પાસે નથી, એટલું જ નહીં પણ કોઈ બે દર્શનો વચ્ચેના સંબન્ધ વિષે પણ આપણે નિશ્ચયપૂર્વક કંઈ કહી શકતા નથી. દાખલા તરીકે, સાંખ્ય એ સ્વતંત્ર ને મૌલિક સિદ્ધાન્ત છે કે માત્ર બીજા કોઈ સિદ્ધાન્તમાંથી ફલિત થયેલો છે, એ હજુ એક અણુ-ઊકલ્યો કોયડો જ રહી ગયો છે. આ વિષયને અંગે મહત્ત્વની જે વીગતો છે તેને વિષેનું આપણું અજ્ઞાન આ ખામીને માટે જેટલું કારણભૂત છે તેટલી જ કારણભૂત બીજી પણ એક વસ્તુ છે. ભારતના પ્રાચીન ઇતિહાસમાં ચોક્કસ કાલક્રમ લગભગ નથી જ, એમ કહીએ તો ચાલે. દાખલા તરીકે, પહેલાં એક હજાર વરસનો સમય લઈએ, તો તેમાં ઈ. સ. પૂર્વે ૪૮૭માં થયેલું બુદ્ધનું મહાપરિનિર્વાણ એ એક જ ઘટનાનો ચોક્કસ કાલનિર્ણય થયો ગણી શકાય. એ જ સમયના પાછલા ગાળાને લગતી જે તારીખો આપણે જાણીએ છીએ તે પણ ઘણીખરી કેવળ અનુમાનથી ઠરાવેલી છે. તેથી અમે આપણા પ્રસ્તુત વિષયના કાલગણનાની દૃષ્ટિએ જે વિભાગ પાડવા માગીએ છીએ, તે વિભાગોના આરંભ અને અન્તની તારીખો જ માત્ર અટકળે ઠરાવેલી છે એટલે વાચક જોઈ શકશે કે અમારા નિરૂપણમાં સ્થળ કાળ આદિને વિષે અનિશ્ચિતતા ને શિથિલતા આવ્યા વિના રહી નથી. આ સંબન્ધમાં એક બીજી પણ ખામીનો નિર્દેશ કરવો અસ્થાને નહીં ગણાય. જે વિદ્યાર્થી યુરોપીય તત્ત્વજ્ઞાનના ઇતિહાસોથી પરિચિત છે તેનું ધ્યાન તો આ ખામી તરફ ગયા વિના નહીં જ રહ્યું હોય. આપણા આ નિરૂપણમાં જે જે ધુરંધર વિચારકોના મતોની ચર્ચા કરેલી છે તેમનાં જીવન કે ચારિત્ર વિષે એમાં મોટે ભાગે

કંઈ જ ઉલ્લેખો નહી હોય, કેમકે એ પુરુષોને વિષે અત્યારે કશું જ આપણી જાણમા નથી એમ કહીએ તો ચાલે. ઉદયન કરીને ન્યાયદર્શનના એક પ્રસિદ્ધ આચાર્ય થઈ ગયા, તેમને વિષે કોઈકે લખેલું : "ભારતીય સાહિત્યના આકાશમાં તેઓ એક અવિચળ તારાની પેઠે પ્રકાશે છે. છતા ગમે તેવું દૂરબીન મૂકીને જોવાથી પણ એ તારાનો, માપી શકાય એવો, વ્યાસ શોધી શકાય એમ નથી એમનુ નામ પ્રકાશતું એક બિન્દુ છે ખરુ, પણ એમાં એવુ કશુ તત્ત્વ નથી જેને આપણી પૃથ્વી જોડે કઈ સંબન્ધ હોય, અથવા તો જેને પૃથ્વીના ભૌતિક પદાર્થો જેવી હસ્તી હોય "[1] ભારતીય વિચારધારાના વિકાસમા જેમણે ફાળો આપ્યો છે તેમાના લગભગ બધાને આ વર્ણન લાગુ પડે છે, અને શકર જેવા મહાન આચાર્યને વિષે પણ આપણે અત્યારે તેમના નામ ઉપરાંત બીજુ કઈ ભાગ્યે જ જાણીએ છીએ. મેક્સમૂલરે કહ્યુ છે કે પ્રાચીન ભારતવાસીઓ તેમના મહાપુરુષોના જીવનવૃત્તાન્તો વિષે આવી બેપરવાઈ રાખતા હતા તેનું એક કારણ હતું તેઓ સમજતા હતા કે વ્યક્તિઓ એ તો કેવળ એમના જમાનાની પેદાશ છે, — "તેમને માટે જે જમીન ખેડીને તૈયાર રખાઈ હોય છે તેમાથી તેઓ ઊગી નીકળે છે, અને તેઓ જે બૌદ્ધિક વાતાવરણ પોતાના શ્વાસોચ્છ્વાસમા લે છે તે કઈ તેમણે પોતે તૈયાર કરેલું નથી હોતુ "[2] એ મહાપુરુષોના મનમાં પોતાને વિષે જે નમ્રતાનો ભાવ હતો તે પણ આમા ઓછો કારણભૂત નહી હોય પણ એ કારણ ગમે તે હો, એટલુ તો ચોક્કસ છે કે આપણા આ નિરૂપણમા ચિન્તકો ને તત્ત્વદર્શીઓના જીવનની હકીકતો જોવામાં નહી આવે, ને એ હકીકતોને લીધે વિચારોના ઇતિહાસમાં જે રસવૃદ્ધિ થાય છે તેનાથી પણ આપણે વંચિત રહેવું પડશે.

---

૧. 'કુસુમાંજલિ' (અંગ્રેજી અનુવાદ)ની પ્રસ્તાવના.

૨ 'સિક્સ સિસ્ટિમ્સ ઓફ ઇંડિયન ફિલોસોફી ' પૃ. ૨.

ઉપર જે સાલ આપી છે તેને એક સીમાચિહ્ન ગણીએ, તો ભારતીય તત્ત્વચિન્તનના ઇતિહાસને બે ભાગમાં વહેંચી શકાય એ વખતે વેદયુગ[1] સમાપ્ત થાય છે, અને સંસ્કૃતયુગનો આરંભ થતો જોવામાં આવે છે હિંદુઓ જે સંખ્યાબંધ ગ્રન્થોને અપૌરુષેય માની 'શ્રુતિ'માં ગણે છે તેનો સમાવેશ આ યુગમાં થાય છે એને વિષે એમ કહેવાયું છે કે "પ્રાચીન ગ્રીસનાં લખાણોમાંથી જે અવશેષો આજે મોજૂદ છે" તેની સાથે, વિસ્તારની દૃષ્ટિએ, આ ગ્રન્થોની સરખામણી થઈ શકે એમ છે એ ગ્રન્થોના સંગ્રહ અને તેની સંકલના વેદયુગના પાછલા ભાગમાં થયેલાં. એના આવા સંગ્રહ થતા પહેલાં તેમાં કેટલાક પાઠાન્તરો ઘૂસી ગયાં હોય એ સંભવિત છે એ ફેરફારો તરફ દુર્લક્ષ કરીએ, તો એમ કહી શકાય કે એ બહુ જ શુદ્ધ રૂપમાં સચવાઈ રહેલા છે. એનું મુખ્ય કારણ તો એ હતું કે એ ગ્રન્થો પવિત્ર ગણાતા પરિણામ એ આવ્યું છે કે એના જેવા પ્રાચીન ગ્રન્થો જેટના શુદ્ધ ને પ્રામાણિક હોવાની આશા રાખી શકાય તેના કરતા આ ગ્રન્થો ઘણા વધારે શુદ્ધ ને પ્રામાણિક રહી શક્યા છે પણ આપણે આગળ ઉપર જોઈશું તેમ, આ સંગ્રહ મુખ્યત્વે કર્મકાંડના ઉપયોગને માટે કરવામાં આવેલો તેને લીધે તે અધૂરો છે, અને તેથી, એ યુગમાં જે વિચારો ને માન્યતાઓ પ્રચલિત હતા તેના સ્વરૂપનું પૂરેપૂરું જ્ઞાન આ ગ્રન્થો પરથી આપણને થવા પામતું નથી એ સંગ્રહમાં ગ્રન્થો અમુક રીતે ગોઠવાયેલા દેખાય છે ખરા, પણ એ ગોઠવણ એવી છે કે જે વિષય અત્યારે

---

૧ વેદયુગને વધારેમાં વધારે લંબાવીને ઠેઠ ઈ સ. પૂર્વે ૨૦૦ સુધી આણી શકાય, એમ કહેવાનો રિવાજ છે આ યુગમાં એવા પણ ગ્રન્થોનો સમાવેશ થાય છે જેની ગણના 'શ્રુતિ'માં થતી નથી, અને છતાં જેનું કામ સર્વાંશે શ્રુતિગ્રન્થોનું વિવરણ કરવાનું જ છે અહીં તો અમે કડકાઈ રાખીને જે સમયમાં વેદગ્રન્થો પ્રગટ થયા તેટલા સમયને જ 'વેદયુગ' એ નામ આપ્યું છે

આપણા હાથમાં છે તેનું જ્ઞાન મેળવવામાં એનાથી કશી મદદ થાય તેમ નથી; અને તેથી આપણા પ્રસ્તુત વિષયની દૃષ્ટિએ તો એમ જ માનવું રહ્યું કે એ સંગ્રહમાં કશી વ્યવસ્થિત પદ્ધતિ જોવામાં આવતી નથી. આ પછીનો જે બીજો યુગ છે તેમાં તો એથીયે વધારે વિશાળ સાહિત્ય મોજૂદ છે; અને, નવા નવા હસ્તલિખિત ગ્રન્થો આજે પણ જડી આવે છે, તેથી એ સાહિત્યમાં હજુ ઉમેરા થયાં જ કરે છે. એટલે એ સાહિત્યમાંથી જે માહિતી મળે છે તે વધારે સંપૂર્ણ ને વધારે વિવિધતાવાળી છે. વળી આ સામગ્રીનો મોટો ભાગ વ્યવસ્થિત રીતે ગોઠવાયેલો પણ દેખાય છે. પણ આ સાહિત્યને હંમેશાં અગાઉના સાહિત્ય જેટલું પ્રમાણભૂત માની શકાય એવું નથી. એક જમાનામાં જ્ઞાન ગુરુમુખે શ્રવણ કરીને જ મેળવાતું, ને એ રીતે જ એક પેઢી પોતાનો જ્ઞાનનો વારસો પછીની પેઢીઓને આપી જતી. એ રીતે જ્ઞાન આપવાનો જે લાંબો કાળ ગયો તેમાં ગ્રન્થોનાં મૂળ નામ તો એનાં એ કાયમ રહ્યાં, પણ તેના વસ્તુમાં ઘણા સુધારાવધારા થવા પામ્યા. આ વ્યવસ્થિત ક્રમે સંકલિત થયેલા ગ્રન્થોનાં મૂળ રૂપ પણ ક્યારે રચાયાં એ શોધવા બેસીએ, તો તેને માટે આપણે આ યુગના પ્રારંભ સુધી જવુ પડતુ નથી. એમાંના કેટલાક ઘણા પ્રાચીન છે એમાં શંકા નથી. પણ આ યુગનો આરંભ ઈ. સ. ૫૦૦ને સુમારે થયો ગણીએ, તો એમ કહેવુ જોઈએ કે આ પ્રાચીન ગ્રન્થો પણ એટલા વહેલા તો નથી જ રચાયા. એનો અર્થ એ છે કે વેદોત્તર યુગને પણ પાછો બે વિભાગમાં વહેંચી નાખવો રહ્યો. એમાંથી પાછલા વિભાગને આપણે, આ પુસ્તક પૂરતું, 'દર્શનયુગ' એવું નામ આપીએ, તો વચગાળાનો જે સમય રહ્યો તેને 'વેદોત્તર યુગની પૂર્વાવસ્થા' એવુ નામ આપી શકાય. આથી સારું બીજું કોઈ નામ જડતું નથી, તેથી આ નામ વાપરીને ચલાવ્યું છે. એ યુગ ક્યારે શરૂ થઈ ને ક્યારે પૂરો થયો એનો ચોકસ નિર્ણય કરી શકાય એમ નથી. પણ તે ઈ સ. પૂર્વે ૫૦૦થી આશરે

ખ્રિસ્તી સનના આરંભ સુધી ચાલ્યો, એવી અટકળ કરી શકાય ખરી. આ ગાળો કંઈક લાંબો ગણાય; અને તેથી ભારતીય તત્ત્વચિન્તનના વિકાસમાં એક નોખા યુગ તરીકે તેની ગણના કરવી એ અજુગતું નથી. એ સંક્રમણનો કાળ હતો. એક યુગ આથમીને બીજો બેસે ત્યારે, વચ્ચેના સંધિકાળમાં રચાયેલા સાહિત્યમાં, તેની પહેલાંના તેમજ તેની પછીના બન્ને યુગનાં સાહિત્યમાં અંશો ભળેલા જોવામાં આવે છે. તેવું જ આ યુગના સાહિત્યમાં પણ બનવા પામ્યું છે. એ સાહિત્ય તેના અનુગામીની પેઠે અનેક અંશોવાળું છે ને પૂરેપૂરું શુદ્ધ અને વિશ્વાસપાત્ર નથી; પણ સાથેસાથે તેના પુરોગામીની પેઠે તેની સંકલનામાં કશી પદ્ધતિ કે વ્યવસ્થાનો અભાવ પણ દેખાઈ આવે છે.

આપણા વિષયની જે વીગતો આ પુસ્તકની મર્યાદામાં સમાઈ શકે એવી છે તેનું નિરૂપણ હવે પછી આવનારાં પ્રકરણોમાં કરવાનું રાખી, આ પ્રકરણમાં તો તેના આખા ક્ષેત્રનું કેવળ વિહંગાવલોકન કરી જઈશું. ભારતીય વિચારધારાની એક ધ્યાન ખેંચે એવી વિશેષતા એ છે કે તેમાં વિસ્તાર અને વિવિધતા બન્ને ઘણા મોટા પ્રમાણમાં છે. વિચાર કે ચિન્તનની કોઈ શાખા એવી નથી જેનો સમાવેશ એમાં ન થયેલો હોય. તેના પર પ્રહાર કરનારા ટીકાકારો તેને 'નિવર્તક' (નિવૃત્તિમાર્ગી) અને 'નિરાશાવાદી' જેવાં વિશેષણો લગાડી તેનો એકઆંકડો છેદ ઉડાવી દેવાના શોખીન હોય છે. એ વિચારધારાની કેટલીક શાખાઓ પરત્વે આ વિશેષણો ખોટાં નથી. પણ એ આખા પ્રવાહને વિષે તેનો પ્રયોગ કરવામાં આવે, ત્યારે તો તે નર્યો ભ્રમ પેદા કરી માણસોને ભુલાવામાં નાખી દે છે. આપણા વિષયના વિકાસની જુદી જુદી અવસ્થાઓનો અભ્યાસ આપણે કરીશું ત્યારે આપણને સ્પષ્ટપણે સમજાશે કે બાહ્ય જગતની હસ્તી સાચી માનનારા, અથવા તો જેને વિશાળ અર્થમાં 'આશાવાદી

જીવનદૃષ્ટિ' કહે છે તેના પર ભાર દેનારા, પ્રવાહોની એ વિચારધારામાં કંઈ ખોટ નથી. ઉપર જે ગેરસમજની વાત કરી તેનું કારણ મારે લાગે તો એ છે કે આજ લગી જગતને ભારતની વિચારધારા વિષે બહુ ઓછી ખબર હતી; અને જે કંઈ ખબર હતી તે પણ અધૂરી હતી. ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનનું નિરૂપણ જરા પણ વિશાળ અને વ્યાપક કહી શકાય એવી ઢબે કરનારા ગ્રન્થો હજુ થોડા વખત પર જ પ્રસિદ્ધ થવા પામ્યા છે. ત્યાં સુધી ચિન્તનની બહુ જ થોડી શાખાઓને વિષે લોકો નિકટનો પરિચય ધરાવતા હતા. અને એ શાખાઓ વિષે પણ એક અગત્યની વાત ભુલાઈ ગઈ હતી; તે એ કે એ શાખાઓ તેમના આખા ઈતિહાસ દરમ્યાન કોઈ એક જ વિચાર કે સિદ્ધાન્તને વળગી રહી નથી, એટલુ જ નહીં પણ તેમા વખતોવખત અગત્યના ફેરફારો થયેલા જોવામા આવે છે. તેથી એ આખી શાખાઓને કોઈ એક જ વર્ણન લાગુ પાડવુ એ દેખીતું ભૂલભરેલુ છે. ખરું જોતા ભારતના વિચારપ્રવાહમા એટલી બધી વિવિધતા નજરે પડે છે, ને જેમ જેમ કાળ વહેતો ગયો તેમ તેમ તેમા એટલાં બધાં રૂપાન્તરો થતાં ગયાં છે, કે તેના સ્વરૂપનુ વર્ણન એમ ઝટઝટ કોઈ વિશેષણો જોડવાથી થઈ શકે એવુ છે જ નહીં. આ બહુ રંગી ને અનેક શાખાઓવાળા એના વિકાસમાં, બે જુદા જુદા પ્રવાહ સ્પષ્ટપણે જોઈ શકાય છે — એકનો ઉગમ વેદમાથી થયેલો છે; ને બીજો વેદ બહારથી સ્વતન્ત્ર રીતે ફૂટી નીકળેલો છે. એને આસ્તિક, વૈદિક અથવા વેદાનુસારી, તથા નાસ્તિક, અવૈદિક અથવા વેદબાહ્ય, એવાં નામ આપી શકાય. માત્ર આપણે એટલુ યાદ રાખવુ જોઈએ કે આ બંને શબ્દો સાપેક્ષ છે, અને પોતે આસ્તિક ને બીજા નાસ્તિક છે, અથવા તો પોતે સમ્યગ્દૃષ્ટિવાળા ને બીજા મિથ્યાદૃષ્ટિવાળાં છે, એવો દાવો કરવાનો અધિકાર બને પક્ષને છે. આમાંનો જે બીજો પ્રવાહ છે તે ઉમરમા નાનો છે; કેમકે તેનો ઉગમ પહેલાનો વિરોધ કરવા માટે, અથવા

કહો કે પહેલાની સામે પ્રતિક્રિયારૂપે, થયેલો પણ તેનો જન્મ ઘણો મોડો થયો નહી હોય, કેમકે તેના ઉલ્લેખ વેદનાં સૂક્તોમાં પણ મળી આવે છે તેની ઉત્પત્તિ મૂળ તો જૂના વિચાર સામે વિરોધરૂપે, ને તેનું ખંડન કરવા સારુ, જ થયેલી પણ તે થોડા જ વખતમા ખડન ઉપરાંત મડન પણ કરવા માંડે છે, અને પોતાનુ રચનાત્મક અગ ખીલવવાની શરૂઆત કરે છે. એ અગે આગળ જતાં ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનના ઇતિહાસમાં બહુ મોટો ભાગ ભજવ્યો છે એ પ્રવાહને વિષે બહુ જ ટૂંકામાં બોલવુ હોય, તો એમ કહી શકાય કે તે નિરાશાવાદી, અને જગતની હસ્તીને સાચી માનનારો છે પહેલા મતનુ વર્ણન આટલા સક્ષેપમા થઈ શકે એમ નથી, કેમકે એ ની જે જૂનામા જૂની અવસ્થા શબ્દોમાં નોંધાયેલી છે તેમાં પણ એ બહુ સકુલ રૂપે નજરે પડે છે દાખલા તરીકે, ઋગ્વેદમાં સઘરાયેલાં ગાયનોમાં અતર્ગત ભાવના આશાવાદી છે, છતાં તેમાથી કેટલીકવાર ઉદ્વેગનો સૂર પણ નીકળે છે દાખલા તરીકે ઉષાને ઉદ્દેશીને ગાયેલાં સૂક્તો લો ઉષા માણસોના ટૂંકા આવર। પર જે રીતે કાપ મૂકે છે તેનો ઉલ્લેખ કરી કવિએ નિસાસો મૂક્યો છે "તે દેવોની આજ્ઞાઓનુ પાલન કરે છે, પણ માણસોના આવરદાને કાપી નાખે છે એવી એ ઉષા પ્રકાશી છે — તે અગાઉ થઈ ગયેલી ઘણી ઉષાઓમાં છેલ્લી, અને પછી આવનારી ઉષાઓમા પહેલી, છે"[1]. પણ આ બે પ્રવાહો વચ્ચે સમાગમનો જે લાંબો કાળ ગયો છે તે દરમ્યાન બનેએ એકબીજાના સિદ્ધાન્તોને અપના યા છે કે આત્મસાત્ કરી લીધા છે, ને તેથી એ બેની ભિન્નતા દર્શાવનારા વિશિષ્ટ ચિહ્નો — અર્થાત્ વ્યાવર્તક લક્ષણો — ઘણે ભાગે ભૂસાઈ ગયાં છે પણ એ ભેદ પોતે નાબૂદ નથી થયો, એ વેદાન્ત અને જૈન દર્શનના દાખલા પરથી દેખાઈ આવે છે, કેમકે એ બને હજુ વહેતા પ્રવાહો, અથવા કહો કે જીવતાજાગતા સપ્રદાયો, છે

1. ઋ. ૧, ૧૨૪, ૨

તત્ત્વચિન્તનના આ બે પ્રવાહનો ઉગમ જુદી જુદી જગાએથી થયો છે, ને એકંદરે જોતાં તેમની અંતર્ગત ભાવનાઓ જુદી જુદી છે, એ ખરું; છતાં કેટલાંક અંગે બંનેમાં સમાન જોવામાં આવે છે. એની ચર્ચા અમે કંઈક વિસ્તારથી કરીશું; કેમકે ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનનો સમગ્રપણે વિચાર કરીએ, તો એની ઇમારત આ સિદ્ધાન્તોના પાયા પર જ રચાયેલી માલૂમ પડશે:

(૧) એમાંના પહેલા સિદ્ધાન્તને વિષે એક વાત હમણાં હમણાં ઘણા લોકોએ કહી છે. તે એ કે હિંદમાં ધર્મ અને ફિલસૂફી એકબીજાથી અળગાં થએલાં નથી. ખરું જોઈએ તો બધા દેશોમાં એ બે ઉદયકાળે તો એક હોય છે, કેમકે તેમનું ધ્યેય આખરે તો એક જ છે—બંને જીવનનો મુખ્ય અર્થ શો અથવા તેનું અન્તિમ પ્રયોજન શું તે ખોળવા મથે છે. પણ થોડા જ વખતમાં તે બે છૂટાં પડે છે, અને તેમનો વિકાસ જુદા જુદા ચીલા પર થાય છે ભારતવર્ષમાં પણ આવાં વિભાગ પડે છે, માત્ર એ વિભાગનો અર્થ વિચ્છેદ અથવા છૂટાછેડા થતો નથી એટલું જ. ભારતીય વિચારનો વિકાસ એકાન્તવાસમાં ને પરદેશી વિચારોથી અસ્પૃષ્ટ રહીને થયો છે, એમ પાછળ કહેવાઈ ગયું છે.[૧] એ હકીકતે આ પરિણામ લાવવામા મદદ કરી હોય એવો પૂરેપૂરો સભવ છે, અને એ વસ્તુ તે ભારતના વિચારરાશિની એક મોટી ખૂબી છે, એમ એકંદરે સહુએ સ્વીકાર્યું છે. પણ 'ધર્મ'ના પર્યાયરૂપે અંગ્રેજીમાં જે 'રિલિજિયન' શબ્દ વપરાય છે તેના અર્થમાં કેટલીક અસ્પષ્ટતા છે તેને લીધે, આપણે ઉપર

૧. આથી ઊલટો દાખલો તે યુરોપના વિચારે જે વહેણ પકડ્યું છે છે તેનો કદાચ આપી શકાય. ગ્રીસ-રોમની સસ્કૃતિની પ્રણાલિકા તત્ત્વત હિંદી-યુરોપીય હતી. તેની સાથે ત્યા સેમિટિક ધર્મનો સગમ થયો છે. પશ્ચિમમા વિજ્ઞાન, ફિલસૂફી અને ધર્મ શસ્ત્રો સજીને બેઠા છે, ને લડવાનો લાગ ક્યારે મળે એની રાહ જોઈ રહ્યા છે, એમ મિસિસ ફ્રાઇસ ડેવીડ્ઝે કહ્યું છે. જુઓ 'બુદ્ધીઝમ' (હોમ યુનીવર્સીટી લાયબ્રેરી), પૃ. ૧૦૦.

જે કથનની વાત કરી તેનો ચોક્કસ આશય આપણા ધ્યાન બહાર રહી જાય એવો ઘણો સંભવ છે 'આપણી શક્તિઓના અકુંઠિત ઉપયોગમાં અંતરાય નાખનારો વિધિનિષેધોનો સમૂહ', એવી ધર્મ અથવા 'રિલિજિયન' શબ્દની એક વ્યાખ્યા અર્વાચીન કાળમાં અપાઈ છે 'પરમાત્મા સાથે ઐક્ય અથવા તાદાત્મ્ય સાધવાની મનુષ્ય આત્માની ઝંખના કે તાલાવેલી', એવી બીજી વ્યાખ્યા અપાઈ છે આ બે છેડાની વચ્ચે બીજી પણ અનેક વ્યાખ્યાઓ છે તેમાંના કોઈ પણ અર્થમાં એ શબ્દ વાપરી શકાય છે, એ વાત જાણીતી છે. ઉપર જે પહેલો અર્થ આપ્યો છે તે અર્થવાળા ધર્મ કે 'રિલિજિયન' સાથે કોઈ ફિલસૂફીનો સબંધ જોડવામાં આવે, તો તેમાં એ ફિલસૂફીની પ્રશંસા નથી વળી, મનુષ્યથી પર એવા કોઈ તત્ત્વની ઉપાસના કે પૂજા, એવો 'રિલિજિયન' શબ્દનો અર્થ સાધારણ રીતે સહુ સ્વીકારે છે ભારતવર્ષના કેટલાક સિદ્ધાન્તોને આ અર્થમા 'રિલિજિયન' જરાયે ન કહી શકાય દાખલા તરીકે આરંભકાળના બૌદ્ધ મતે છડેચોક નિરીશ્વરવાદનું પ્રતિપાદન કર્યું હતું, અને નિત્ય ને અવિનાશી એવા આત્માની હસ્તી સ્વીકારી નહોતી છતાં 'ભારતવર્ષમા ધર્મ (રિલિજિયન) અને ફિલસૂફી વચ્ચે ઐક્ય હતું,' એ કથન સર્વ સિદ્ધાન્તોને લાગુ પાડવાનો ઉદ્દેશ હોય એમ દેખાય છે એટલે એ કથન 'રિલિજિયન' શબ્દના કયા અર્થને વિષે સાચું છે તે આપણે શોધી કાઢવું રહ્યું ધર્મ કે 'રિલિજિયન'માં બીજું કંઈ ભલે હોય કે ન હોય, પણ એક વાત તો તેમાં ખસૂસ છે નરી બૌદ્ધિક આસ્થા કે બાહ્ય આચાર આગળ અટકી ન જવું પણ જે આદર્શ અથવા ધ્યેય કે સાધ્ય માન્યાં હોય તેના તરફ આગળ વધવાનો પુરુષાર્થ કરવો એ વસ્તુ ધર્મમાં અતિ આવશ્યક છે ધર્મથી સદાચારને પોષણ ને ઉત્તેજન મળે છે, એ એનું વિશિષ્ટ લક્ષણ છે, અને ધર્મનો આ અર્થ સ્વીકારીએ તો જ એમ કહી શકાય કે ભારતવર્ષમાં ધર્મ અને ફિલસૂફી એક અને અભિન્ન

છે.[૧] પ્રાચીન કાળના ભારતવાસીઓ સત્યની શોધ કરીને અટકી જતા નહી, પણ એ સત્ય પોતાના અનુભવમા ઉતારવાનો પ્રયત્ન કરતા. સત્ તત્ત્વનું 'જ્ઞાન' થયા પછી, તેઓ ક્રમીને મોક્ષ મેળવવાનો પુરુષાર્થ કરતા.[૨] એટલે એમના મત અનુસાર, કેવળ બુદ્ધિથી થયેલી પ્રતીતિ નહી, પણ મોક્ષ અથવા મુક્તિ એ ફિલસૂફીનું ખરું ધ્યેય હતું મૅક્સમૂલરના શબ્દોમાં કહીએ તો, ભારતવર્ષમા ફિલસૂફીનો અભ્યાસ કરવાની જે ભલામણ કરવામાં આવતી તેની પાછળ હેતુ "જ્ઞાન — અર્થાત્ બૌદ્ધિક જ્ઞાન — ની પ્રાપ્તિનો નહી, પણ જીવનના પરમ પુરુષાર્થની સિદ્ધિનો" હતો. મોક્ષ વિષેની કલ્પના જુદા જુદા દર્શનમાં જુદી જુદી છે, પણ સર્વ મતો એટલું તો સ્વીકારે છે કે ફિલસૂફી અથવા તત્ત્વજ્ઞાન મોક્ષ સુધી પહોંચે ત્યારે જ તેને સફળતા મળી ગણાય, અથવા કહો કે તે સિદ્ધિને સર્વોચ્ચ શિખરે પહોચ્યુ કહેવાય બીજા શબ્દમાં કહીએ તો, ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાન તર્કની સીમા વટાવી તેની પેલી પાર જવાનું ધ્યેય રાખે છે. એની દૃષ્ટિમા આ જે વિશેષતા છે તેનું એક ઐતિહાસિક કારણ છે. પશ્ચિમમાં તત્ત્વચિન્તનનો ઉગમ આશ્ચર્ય અથવા કુતૂહલની લાગણીમાંથી થયેલો એમ દેખાય છે. પણ ભારતવર્ષમા તેવુ બન્યુ નહોતુ. અહી તો જીવનમાં પાપ અને દુખ જોઈને માણસોના મન બેચેન થઈ ગયેલાં, ને તેમાથી છૂટવાનો ઉપાય શોધવાની ભારે તાલાવેલી તેમને થતી હતી. એ વહેવારુ જરૂરમાંથી તત્ત્વજ્ઞાનનો જન્મ થયેલો આ દુખ દૂર કેમ થાય એ સવાલ પ્રાચીન ભારતવાસીઓને સૌથી વધારે સતાવતો હતો, અને સર્વ સપ્રદાયોમાં મોક્ષની જે સ્થિતિ કલ્પી છે તેમાં દુ:ખમાત્રનો, એક યા બીજા

---

૧ ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાન બીજા અર્થોવાળા ધર્મ સાથે જોડાયેલુ કદાચ દેખાય, પણ એવુ જોડાણ કંઈ સર્વ સિદ્ધાન્તોનુ સામાન્ય લક્ષણ નથી

૨. સરખાવો ન્યા. સૂ; ૧, ૧. ૧.

અર્થમાં, આત્યન્તિક ધ્વંસ થતો માન્યો છે આ દેશમાં ફિલસૂફીનો પ્રયત્ન મુખ્યત્વે તો જીવનનાં દુઃખોનો ઉપાય શોધી કાઢવાનો હતો, અને દાર્શનિક પ્રશ્નોનો વિચાર તો એને અંગે અનાયાસે કરવાનો આવ્યો એટલું જ. આ વાતનો કેટલોક સ્પષ્ટ પુરાવો મળે છે અનેક સંપ્રદાયોના સ્થાપકોને કેટલીકવાર 'તીર્થંકર' અથવા 'તીર્થકર' એ વિશેષણ લગાડવામાં આવે છે 'તીર્થ' એટલે જ્યાં પગે ચાલીને નદી પાર કરી શકાય એવી જગા, અથવા ઉતરાણ એવું ઉતરાણ તૈયાર કરનાર તે 'તીર્થકર' એવા 'તીર્થકરો'ને વિષે એમ કહેવાનો આશય હોય છે કે તેમણે ઉછાળા મારતા સંસારસાગરને પેલે પાર જવાનો માર્ગ શોધી કાઢ્યો છે

પણ કદાચ કોઈને થશે મોક્ષની કલ્પનાને તો મરણ પછીની અવસ્થા જોડે સબન્ધ છે, એટલે એનો આધાર નરી અટકળ ઉપર રહે છે અને એ મોક્ષને ધર્મનો આખરી મુકામ ભલે ગણવામાં આવે, પણ એ ફિલસૂફીનો આખરી મુકામ છે એમ કહેવું તો ભાગ્યે જ વાજબી ગણાય પણ વસ્તુતાએ એમ માનવાનું કશું કારણ નથી કેમકે, આ જગત અને તેની પ્રવૃત્તિ એ બંનેનો વિચાર ભારતવાસીઓનાં મનમાં નિરંતર જાગૃત છે તેને લીધે જે સંપ્રદાયો શરૂઆતમાં જુદો વિચાર ધરાવતા હતા તે પણ થોડા જ વખતમાં એવું માનતા થયા કે મોક્ષનો આદર્શ આ ભવે સિદ્ધ થઈ શકે એવો છે તેનું વર્ણન કરવા 'જીવન્મુક્તિ' એ શબ્દ વપરાવા લાગ્યો એનો અર્થ છે આ ભવે આ જીવનમાં જ, અનુભવેલી મોક્ષાવસ્થા હજુ એ ઘણો દૂરવર્તી ને કષ્ટસાધ્ય આદર્શ રહ્યો હતો, એમાં શક નથી પણ જાણવા જેવી મહત્ત્વની વાત એ છે કે મોક્ષ એ મરી ગયા પછી જ મળી શકે એમ મનાતું બંધ થઈ ગયું મરણ પછી માણસને માટે 'પરજીવન' જેવી કંઈ સ્થિતિ છે કે કેમ એ વાત જ તર્ક અથવા અટકળથી માની લેવાની હતી, એને માટે પ્રત્યક્ષ પુરાવો કશો નહોતો. એવી અનિશ્ચિત સ્થિતિમાં

પૂર્ણત્વ પ્રાપ્ત કરવાનું માણસનું ધ્યેય છે, ને તેને માટે જ તેણે આ ભવે પુરુષાર્થ કરવાનો છે, એમ કહેવાતું તો મટી ગયું. તેને બદલે હવે એવો ઉપદેશ થવા લાગ્યો કે માણસ ધારે તો સતત અને એકધારો પુરુષાર્થ કરીને આ ભવે જ મોક્ષ કે પૂર્ણત્વ પ્રાપ્ત કરી શકે છે, એટલું જ નહીં પણ એવો પુરુષાર્થ કરવાનું એનું પરમ કર્તવ્ય છે. ન્યાય-વૈશેષિક[1] અથવા વિશિષ્ટાદ્વૈત જેવા મતો તેમના તાત્ત્વિક નિરૂપણમાં 'જીવન્મુક્તિ'નો આદર્શ સ્વીકારતા નથી. છતાં તેમાં પણ સ્પષ્ટપણે માણસને માટે જ્ઞાનપ્રાપ્તિની એક એવી અવસ્થા તો શક્ય માની છે જેને 'જીવન્મુક્તિ' કહીએ તો તેમાં કશું અજુગતું ન ગણાય; કેમકે એ 'જ્ઞાન'ને લીધે માણસની જગત તરફ જોવાની દૃષ્ટિ પૂરેપૂરી બદલાઈ જાય છે, અને ત્યારપછી તે સંસારમાં જે જીવન ગાળે છે તેમાં સાવ નવો જ હેતુ—સાવ નવી જ પ્રેરણા—કામ કરતો જોવામાં આવે છે. વેદયુગના પાછલા ભાગમાં આ જીવન્મુક્તિના આદર્શને એક અતિ પ્રતિષ્ઠિત સિદ્ધાન્તમાં સ્થાન મળી ચૂકેલું હતું, કેમકે ઉપનિષદમાં તેનો ઉલ્લેખ કરેલો છે. એક પ્રાચીન ઉપનિષદમાં કહ્યું છે 'માણસના હૃદયમાં જે કામનાઓ રહેલી છે તે બધી જ્યારે છૂટી જાય છે ત્યારે તે માણસ, મરણને અધીન હોવા છતાં, અમર બને છે, અને અહીંયાં જ બ્રહ્મને મેળવે છે.'[3] બુદ્ધિને સન્તોષ આપવો એ ફિલસફીનું ધ્યેય છે, એમ ઘણીવાર ભૂલથી માનવમાં આવે છે. પણ ઉપનિષદના આ વચનમાં તો એવા સન્તોષથી પાર જવાનો બોધ આપેલો છે અને છતાં એમાં જે સ્થિતિ કલ્પી છે તે પ્રાપ્ત કરવી માણસને માટે શક્ય છે. એટલે, મૂઆ વિના મોક્ષ ન જ મળે એવો પ્રતિબન્ધ

---

૧. જુઓ ન્યા. સૂ. ભા. ૪; ૨, ૨. ન્યા. વા. ૧; ૧; ૧ નો આખરી ભાગ.

૨. જુઓ શ્રી. ભા. ૪; ૧; ૧૩.

૩. કઠ. ૨, ૩, ૧૪.

રહેતા નથી આ બીજો વિચાર, જેને 'વિદેહમુક્તિ' કહેવામા આવે છે, તે પણ હજુ ટકી ગયો છે પણ એ પાછલા જમાનાનો એક જૂનો અવશેષ હોવા ઉપરાંત એનુ મહત્ત્વ હવે ગયુ નથી અગાઉ એક કાળે એમ મનાતું કે આ ભવે જે ભલા કે બૂરા કામ કર્યા હોય તેનાં ફળ મરણ પછી બીજે ભવે ભોગવવાનાં રહે છે સંભવ છે એ વિચાર આજે પણ કોઈ મત કે સંપ્રદાયમાં ટકી રહ્યો હોય. પણ તેને લીધે તેના તાત્ત્વિક દૃષ્ટિબિન્દુમાં કશો ફરક પડવા પામતો નથી

(૮) ફિલસૂફી અથવા તત્ત્વજ્ઞાનના ધ્યેય વિષે આવો મત સ્વીકારીએ, તો એમાથી અચૂક એક વસ્તુ એ ફલિત થાય છે કે એ ધ્યેયની સિદ્ધિ માટે આચરણ દ્વારા કરવાની સાધનાનો અનુકૂળ ક્રમ ઠરાવવો જોઈએ એમ કરવાથી ફિલસૂફી કેવળ વિચારધારા નથી રહેતી, પણ જીવનપથ બની જાય છે જૈનદર્શનને વિષે એમ કહેવાયુ છે કે એનુ મૂળભૂત સૂત્ર આ છે 'જાણવાને જીવો નહી, પણ જીવવુ કેમ તે જાણો '[1] એ જ વાત ભારતનાં બીજા દર્શનો વિષે પણ કહી શકાય.[2] તત્ત્વચિન્તનની જે બે પ્રણાલિકાઓ પાછળ જણાવી, તેમાં બતાવેલી સાધનામા ભેદ હોય એ સ્વાભાવિક છે પણ બંનેની સાધનાના મૂળમાં ત્યાગ, વૈરાગ્ય અને સંન્યાસની ભાવના રહેલી છે એ ભાવના કેળવવાનો ઉપદેશ ભારતનાં સર્વ દર્શનોએ આપ્યો છે, અને એ સર્વનુ આ એક બીજુ સમાન લક્ષણ છે [3]

---

૧ જૈની 'આઉટલાઈન્સ ઑફ જૈનીઝમ', પૃ ૧૧૨

૨ 'વહેવારુ તત્ત્વશાસ્ત્રનુ ઇતિહાસમા સૌથી પ્રચંડ ઉદાહરણ'— એવું બૌદ્ધ ધર્મનુ જે લક્ષણ અધ્યાપક વ્હાઈટહેડે આપ્યુ છે તે આ સંબંધમા સરખાવો

૩ ચાર્વાક મત આમા અપવાદરૂપ છે પણ એનુ જે રૂપ અત્યારે માં છે તેને તત્ત્વજ્ઞાનનુ 'દર્શન' ભાગ્યે જ કહી શકાય જુઓ પ્રકરણ ૮

શંકરના એક પ્રસિદ્ધ શિષ્ય સુરેશ્વર કહે છે કે બૌદ્ધ દર્શન સુદ્ધાં સર્વ શાસ્ત્રો અર્થાત્ દર્શનોમાં તેમના દાર્શનિક સિદ્ધાન્તો પરત્વે ભેદ ભલે હોય, પણ વૈરાગ્યનો ઉપદેશ કરવામાં તો તેમની વચ્ચે અવિરોધ અર્થાત્ એકવાક્યતા જ છે.[1] એનો અર્થ એ છે કે આ દર્શનો વૈરાગ્યની જરૂર વિશે એકબીજા સાથે સમ્મત છે ખરાં, પણ તેને માટે કારણ જુદાં જુદાં આપે છે. અવૈદિક દર્શનો સામાન્યપણે નિરાશાવાદી ને નિવૃત્તિપરાયણ હતાં, એટલે તેમણે સંપૂર્ણ વૈરાગ્ય અને અનાસક્તિનો ઉપદેશ આપ્યો, એ તો સમજાય એવી વાત છે, કેમકે જીવન વ્યર્થ અને નિસાર છે એવો વિચાર એ દર્શનોમાં ઓતપ્રોત હતો. અહીં ખાસ નોંધવા જેવી વાત તો એ છે કે વૈદિક દર્શનો, જેમાંથી કેટલાંક તો ખાસ્સ આશાવાદી ને પ્રવૃત્તિપરાયણ હતાં, તેમણે પણ એવો જ ઉપદેશ આપ્યો છે. પણ આ બે સંપ્રદાયોમા સન્યાસનો જે ઉપદેશ અપાયેલો છે તેમાં બહુ મહત્ત્વનો તફાવત છે. માણસના સંજોગો ગમે તેવા હોય તોપણ તેણે સંસારનો સર્વથા ત્યાગ કરીને પ્રવ્રજ્યા લેવી જોઈએ, એવો અવૈદિક સંપ્રદાયોનો મત હતો બીજી તરફ વૈદિક સંપ્રદાયો એમ માનતા હતા કે સંન્યાસનો આદર્શ ક્રમે ક્રમે જ સિદ્ધ કરવાનો છે ડૉ. વિંટરનીટ્ઝ કહે છે તેમ, વેદધર્મીઓના મત પ્રમાણે, "આશ્રમવ્યવસ્થામાં ઠરાવેલા ક્રમમાંથી પસાર થઈને છેક છેવટે સંન્યાસ ગ્રહણ કરવો યોગ્ય છે. એ વ્યવસ્થા અનુસાર આર્યોએ પહેલા બ્રહ્મચારી બની વેદનો અભ્યાસ કરવો જોઈએ; તે પછી ગૃહસ્થાશ્રમમાં પ્રવેશ કરી વિવાહ કરવો જોઈએ, પ્રજોત્પત્તિ કરવી જોઈએ, યજ્ઞયાગ કરવો જોઈએ અને બ્રાહ્મણોને માન આપવું જોઈએ આટલું કર્યા પછી તેનાથી સંસારનો ત્યાગ કરીને વાનપ્રસ્થ

---

૧. બૃ. વા. પૃ. ૫૧૩–૧૫; શ્લોક ૪૦૫-૪૧૧.

કે સંન્યાસી બની શકાય,"[1] મહાભારતના શાન્તિપર્વમાં 'પિતા-પુત્રસંવાદ'[2] નામનું એક પ્રકરણ આવે છે, તેમાં આ બે આદર્શો વચ્ચેના ભેદ ધ્યાન ખેંચે એવી રીતે બતાવેલો છે. ત્યાં પિતા પરાપૂર્વથી ચાલ્યા આવતા મતને અનુસરનારો છે, એટલે તે કહે છે કે આશ્રમોનો નિયત ક્રમ વટાવ્યા પછી જ સંન્યાસ લઈ શકાય. પણ પુત્ર પિતાને સમજાવી પોતાના મત તરફ વાળી લે છે. પુત્ર કહે છે: "માણસોનો આવરદા દહાડે દહાડે કપાતો જાય છે. મોત કઈ પળે આવશે એની ખબર નથી. એટલે આ બધા આશ્રમો પસાર કરવા ને વિલંબ કરવો એમાં સાર નથી. તેથી તરત જ સંસારનાં બંધનો છેદી નાખવાં એ સારું."[3] સારાંશ કે, પિતાના મત પ્રમાણે, સમાજની વચ્ચે રહીને યોગ્ય પૂર્વતૈયારી કર્યા વિના નિર્વેદ અથવા વૈરાગ્ય ઊપજવો શક્ય નથી, પણ પુત્રનો મત એવો છે કે એવો વૈરાગ્ય એકદમ પ્રાપ્ત કરી શકાય છે, અને સંસાર વિષેનો મોહ જે પળે છૂટી જાય તે પળે સંસારનો ત્યાગ કરવામાં કશી અડચણ નથી. પિતા ચારિત્રની સંપૂર્ણતા માટે સામાજિક તાલીમને અનિવાર્ય માને છે,[4] જ્યારે પુત્ર માને છે કે સંસારની પ્રવૃત્તિ વૈરાગ્ય

૧. 'એસેટીક લિટરેચર ઈન એન્શન્ટ ઇંડિયા'. કલકત્તા યુનીવર્સીટી રિવ્યુ— ઓક્ટોબર ૧૯૨૩, પૃ. ૭.

૨. મ. ભા. શાન્તિ. ૨૭૭

૩. આનો અર્થ એવો નથી કે વૈદિકેતર સમાજમાં ગૃહસ્થ શ્રાવકોને જરાયે સ્થાન જ નથી. માત્ર સાધુ અથવા ભિક્ષુની દીક્ષા કે પ્રવ્રજ્યા લેતા પહેલાં ગૃહસ્થાશ્રમની તાલીમ લેવી ત્યાં આવશ્યક નથી મનાતી.

૪. આગળ પર એક પ્રકરણમાં આપણે જોઈશું તેમ, આશ્રમોના નિયત ક્રમમાંથી પસાર થવાને લગતો નિયમ વેદધર્મીઓએ પાછળના કાળમાં બહુ ઢીલો કર્યો હતો, પણ ત્યારે સુધ્ધાં, સંન્યાસ લેવાની જે છૂટ આપેલી તેનો ઉપયોગ બ્રહ્મચર્યાશ્રમમાંથી પસાર થયા પછી જ કરી શકાય એવી મર્યાદા બાંધી હતી. તે કાળના લોકાચાર પરથી ખ્યાલ કરીએ, તો એમ કહેવું જોઈએ કે આ છૂટ મોટે ભાગે સિદ્ધાન્તમાં જ રહી હતી, અને વહેલી ઉંમરે સંન્યાસ લેવાના દાખલા સાધારણ નહીં પણ અપવાદરૂપ હતા.

ઉપજાવામા સહાયક છે તેના કરતાં વિઘ્નકર્તા જ વધારે છે. પણ અહી એટલું ઉમેરવુ જોઈએ કે અવૈદિક સપ્રદાયો સસારી પ્રવૃત્તિની જે અવગણના કરે છે તેની પાછળ આશય તો એટલુ જ કહેવાનો છે કે એ પ્રવૃત્તિ આત્મવિકાસમાં સાધનભૂત થાય એવી નથી. પણ એ સપ્રદાયો સસારી જીવન પ્રત્યે ઘૃણા કે ઉપેક્ષાની નજરે જોતા નથી. કેમકે આપણી જાણ પ્રમાણે એટલી વાત તો સાવ સાચી છે કે તેઓ સ્વતન્ત્ર દૃષ્ટિએ સામાજિક જીવનને બહુ જ ઉપયોગી માનતા, અને માણસે પોતાના માનવબધુઓ પ્રત્યે સમભાવ અને દયા રાખવા જોઈએ એમ ખાસ ભાર દઈને કહેતા. આ બે પરંપરામા બીજા પણ કેટલાક ભેદ છે. દાખલા તરીકે, સાધુ કે ભિક્ષુએ પાળવાના જે યમનિયમો છે એટલી એક જ રીતે મોક્ષ-માર્ગની સાધના થઈ શકે છે, એવુ અવૈદિક સપ્રદાયો માને છે. વૈદિક સપ્રદાયો માને છે કે આ સાધના એ તો નવા શિક્ષણક્રમ માટેની કેવળ પૂર્વતૈયારીરૂપ છે આ આગળનો ક્રમ પાછો જુદા જુદા સંપ્રદાયોમા જુદો જુદો હોય એ બનવાજોગ છે. પણ, વીગતો પરત્વે ભલે ગમે તેટલા ભેદ હોય, તોયે એટલુ તો ચોકસ છે કે વૈરાગ્યની વૃત્તિ અને સન્યાસની ભાવના એ આ બે પરપરાઓ વચ્ચે ઐક્ય સ્થાપનાર સન્ધીરૂપ બને છે. જે સપ્રદાયો પહેલા સન્યાસની આ ભાવનાનો સ્વીકાર કરતા દેખાતા નથી તેઓ પણ વસ્તુતાએ તો એને અનુકૂળ હોય છે, એમ જરાક વિચાર કરતા દેખાઈ આવશે. દાખલા તરીકે, પૂર્વમીમાંસામાં, યજ્ઞનુ ફળ જે સ્વર્ગસુખ તે મરણ પછી ભોગવવાનુ હોય છે એટલે આ જગત પૂરતું તો એ વિચારનુ પરિણામ પૂરેપૂરી ત્યાગવૃત્તિમા જ આવે છે, કેમકે તેમ. જે યજ્ઞકર્મો કરવાના કહેના છે તેનું ફળ આ જગતમાં મેળવવાનુ નથી હોતુ, પણ બીજી કોઈ જગાએ, અને આ જીવન કરતા સાવ જુદી જ સ્થિતિમા મેળવવાનું હોય છે આપણે આગળ ઉપર જોઈશુ તેમ, મરણ પછી સ્વર્ગનું સુખ મેળવવાના પ્રયત્નમાં

સ્વાર્થ સાધવાનો જે આખરી હેતુ રહેલો છે તે પણ ગીતાએ, નિષ્કામ કર્મના ઉપદેશ વડે, બાતલ કર્યો છે

આ સર્વ સંપ્રદાયોમાં ત્યાગ અને સન્યાસની જે ભાવના ઓતપ્રોત છે તેનું એક પરિણામ ચોકસ આવ્યું છે. ભારતીય દર્શનો જે જીવનપથનો ઉપદેશ કરે છે તેને વિષે એમ કહી શકાય કે જેને સામાન્ય રીતે 'નીતિધર્મ' કહેવામાં આવે છે તેની પાર જવાનું ધ્યેય તે ગણે છે બીજા શબ્દોમાં કહીએ તો, ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનનો આખરી મુકામ, તેનો છેવટનો વિસામો, જેટલો તર્કથી પર અને તેની પાર છે તેટલો જ નીતિધર્મથી પણ પર અને તેની પાર આવેલો છે પણ ભારતના વિચારકોએ આ સન્યાસના આદર્શનો હેતુ બે જુદી જુદી રીતે સમજાવ્યો છે એટલે ધર્મઅધર્મનો ભેદ તજી તેની પાર ચાલ્યા જવાની જે વૃત્તિ છે તેનો અર્થ જુદાં જુદા દર્શનોમાં જુદો જુદો થાય છે પણ અગાઉના ભેદ પરત્વે જેમ ભારતીય દર્શનોને 'વૈદિક' અને 'અવૈદિક'—અર્થાત્ 'વેદાનુસારી' અને 'વેદબાહ્ય'—એવા વિભાગમા વહેચી નાખ્યાં હતાં, તેવુ અહી નથી આ બીજા ભેદ પરત્વે એ વિભાગ જુદી રીતે પડે છે કેટલાક દર્શનો જીવાત્માની પારમાર્થિક હસ્તી માને છે, જ્યારે ઈતર દર્શનો એક યા બીજા અર્થમાં તેનો ઇનકાર કરે છે દાખલા તરીકે બૌદ્ધ દર્શન જીવાત્માના નિત્યત્વનો સર્વથા અસ્વીકાર કરે છે, જ્યારે કેવલાદ્વૈત માને છે કે જીવાત્મા આખરે તો પરમાત્મામા ભળી એકરૂપ થઈ જાય છે, અને તેથી તેનો જીવભાવ અર્થાત્ તેનું નોખું વ્યક્તિત્વ અમુક સમય પૂરતું જ રહે છે બીજી બાજુ રામાનુજના વિશિષ્ટાદ્વૈત જેવો સગુણબ્રહ્મવાદ, તથા જૈન અને ન્યાય-વૈશેષિક જેવાં અનેકાત્મવાદી દર્શનો, જીવાત્માની નોખી હસ્તી પારમાર્થિક—એટલે કે સદાકાળ ટકનારી—માને છે, પણ તેઓ કહે છે કે મોક્ષની પ્રાપ્તિ તો અહંકારના નાશ દ્વારા જ થઈ શકે હવે જે દર્શનો જીવાત્માની નોખી હસ્તીનો એક યા બીજા રૂપમા અસ્વીકાર કરે છે

તે દર્શનોમાં, મોક્ષપ્રાપ્તિ પછી, સમાજને લગતાં કામો કરવાની ફરજ રહેતી નથી. એ કર્તવ્યોના મૂળમાં વ્યક્તિ અને સમાજ વચ્ચે ભેદભાવ અથવા દ્વૈતની કલ્પના રહેલી છે. પણ મુક્ત પુરુષ તો એ દ્વૈતને વટાવી ગયો હોય છે, તેના મનમાંથી ભેદભાવ સાવ નીકળી ગયો હોય છે; એટલે તેને માટે આ કર્તવ્યો આવશ્યક ગણાતાં નથી. આવી અભેદની ભાવના જેણે પ્રાપ્ત કરી હોય તેવા પુરુષને વિષે તૈત્તિરીયોપનિષદમાં કહ્યું છે : "મેં ખરું કર્યું ! મેં ખોટું કર્યું ?' એવા વિચારો તેના મનને સંતાપ ઉપજાવતા નથી."[1] જે બીજાં દર્શનો જીવાત્માની પારમાર્થિક સત્તા સ્વીકારે છે પણ સંપૂર્ણ આત્મવિલોપનનો ઉપદેશ આપે છે તે દર્શનોમાં સમાજ પ્રત્યેની ફરજનું ભાન તો કાયમ રહે છે, પણ સાધક તે ફરજ અદા કરતાં પોતાના હકનો જરાયે વિચાર મનમાં ગખતો નથી. એટલે કે, વ્યક્તિ અને સમાજ વચ્ચેનો વિરોધ દેખાવો કાયમ રહે છે ખરો, પણ હકો ને ફરજો વચ્ચેનો વિરોધ અલોપ થઈ જાય છે, અને તેથી, એટલે અંશે, આવા માણસનાં કામ પાછળ સામાન્ય નીતિ-ધર્મ કરતાં કંઈક ઉચ્ચતર હેતુ રહેલો હોય છે. આ બંને મતમાં એક વાત તો સરખી છે. બંનેમાં સ્વાર્થનો સંપૂર્ણ ત્યાગ રહેલો છે. એટલે નીતિ અથવા ધર્મના ક્ષેત્રમાં, પોતે અને બીજા એવું જે દ્વૈત સ્વભાવત રહેલું છે તેની પાર માણસ ચાલ્યો જાય છે. નીતિ-ધર્મના ક્ષેત્રમાં વ્યક્તિ અને તેની આસપાસના સમાજ વચ્ચે કંઈક સમતોલપણું સાધેલું હોય છે—પછી ભલેને એ સમતોલપણું ગમે તેટલું નાજૂક કાં ન હોય, અથવા તે સાધતાં ને ટકાવતાં ગમે તેટલી મુસીબત કાં ન પડતી હોય. પણ સ્વાર્થની ભાવના વગર કરેલી પ્રવૃત્તિમાં, હક અને ફરજનાં વિરોધી બળો વચ્ચે જેમતેમ સમતોલ-પણું સ્થાપીને કામ ચલાવવાનું નથી આવતું.

---

૧. તૈ. ૨; ૯.

અહીં એક બીજી વાત કહેવા જેવી છે ઉપર ચારિત્રની જે સાધનાનો ઉલ્લેખ કર્યો છે તે સાધના, તેની પ્રારંભિક અવસ્થાઓમાં પણ માત્ર 'નીતિધર્મ' કે 'સદાચાર' આગળ અટકી ન જતાં તેથી આગળ જવાનું ધ્યેય રાખે છે ભારતના વિચારકોના મત પ્રમાણે માણસની ફરજ કેવળ માનવસમાજ પ્રત્યે જ છે એવું નથી, તેના કર્તવ્યનું ક્ષેત્ર એથી મોટું છે ને તેમાં લગભગ આખી જીવસૃષ્ટિનો સમાવેશ થાય છે 'તારા પડોશી પર તારા પડના જેટલો જ પ્રેમ રાખ,' એવો ઉપદેશ સામાન્ય રીતે બધે અપાય છે એમા ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાન આ સૂત્ર ઉમેરે છે 'અને દરેક જીવતું પ્રાણી તારું પડોશી છે'[૧] આ વચન જે પુણ્યપુરુષે ઉચ્ચાર્યું છે તેમના કરતાં વધારે આજે જીવન વિષેના ભારતીય આદર્શનું વિવેચન કરવાનો અધિકાર બીજા કોઈને નથી ધર્માચરણના ક્ષેત્રનો આટલો વિસ્તાર કરવામા આવે છે એ વસ્તુ ભારતીય ધર્મશાસ્ત્રની અન્તર્ગત ભાવના સાથે સારી પેઠે મેળ ખાય એવી છે કેમકે એ ધર્મશાસ્ત્રે માણસના હક્કો ગણાવ્યા નથી પણ માણસે કરવાના કર્તવ્યોનું જ વર્ણન કર્યું છે, ને તેના પાલન પર જ ફરીફરીને ભાર દીધો છે જે પ્રાણીઓને નીતિધર્મ અથવા સદાચારનું ભાન નથી તેમને કશી ફરજો અદા કરવાની ન હોય પણ એનો અર્થ એવો નથી કે માણસે એવા પ્રાણીઓ પ્રત્યે કશી ફરજ અદા કરવાની નથી જીવમાત્રની બન્ધુતાનો આ જે આદર્શ છે તેનો સારામા સારો દાખલો અહિંસાના સિદ્ધાન્તમા જોવા મળે છે ભારતના જે ઉચ્ચતર કોટિના ધર્મો છે તેમાંના એકેએકમા આ સિદ્ધાન્ત અવિભાજ્ય અંગ થઈ પડ્યો છે અને એકલા સાધુસંતો ને ઋષિમુનિઓએ જ નહી, પણ અશોક જેવા સમ્રાટોએ સુદ્ધા તેને અમલમા ઉતાર્યો હતો એને લીધે માનવ સમાજનું મહત્ત્વ ઓછુ થાય છે એમ કદાચ કોઈને લાગે એમ થવાનું કારણ, એ નથી કે એ આદર્શને માનવસમાજ વિષે ઓછો આ-

૧ જુઓ રોમા રોલા 'મહાત્મા ગાંધી', પૃ ૩૨

છે, પણ એ સમાજ કરતાંયે વિશાળ એવી જે જીવસૃષ્ટિ છે—ને જેમાં સર્વ પ્રાણીઓનો સમાવેશ થાય છે—તે સમગ્ર સૃષ્ટિને વિષે એ આદર્શને વિશેષ આદર અને કાળજી છે એમ કરીને તે માનવ સમાજના ઐક્ય વિષે દુર્લક્ષ નથી કરતો તે તો માત્ર એટલું જ માને છે કે જે માણસમાં એકાત્મભાવ અથવા સર્વાત્મભાવ હોય, ને જેને સર્વત્ર આત્માનું દર્શન થતું હોય તે માત્ર મનુષ્યોના કલ્યાણ માટે પ્રયત્ન કરીને અટકી જાય એ ન ચાલે, તેણે તો સર્વ સજીવ પ્રાણીઓના કલ્યાણ માટે પ્રયત્ન કરવો જોઈએ વિશ્વની યોજનામાં માનવજાતિને વિશેષ અધિકાર અને સુખસગવડ મળેલાં છે, એટલે તો વળી મનુષ્યેતર જીવો પ્રત્યે મૈત્રી રાખવાની ને તેમની સેવા કરવાની ફરજ એને માથે વધારે આવે છે જેને 'સામાજિક નીતિધર્મ' કહેવામાં આવે છે, તે બીજા માણસો તરફ જોવાની આપણી દૃષ્ટિને ઘણી વિશાળ બનાવે છે એમાં શંકા નથી, પણ માણસ સિવાયની જે ઇતર જીવસૃષ્ટિ છે તેનાથી તો આપણને તે અળગા ને વિખૂટા જ પાડે છે માણસમાં વ્યક્તિ તરીકેનો જે અહંકાર હોય છે, તે ઉપરાંત માણસ તરીકેનો જાતિ-અહંકાર પણ હોય છે તેને લીધે તે અચૂક એમ માનવા પ્રેરાય છે કે પશુપંખી આદિ મનુષ્યેતર સૃષ્ટિને માણસના લાભ માટે સતાવવી ને મારી નાખવી એમાં કશો જ વાંધો નથી એટલું જ નહીં પણ માણસને તેમ કરવાનો અધિકાર છે માણસે જો ખરેખરી મુક્તિ મેળવવી હોય, તો તેણે આ વિચાર પણ મનમાંથી કાઢી નાખવો જોઈએ એ વિચાર તે ત્યારે જ કાઢી શકે જ્યારે તે માણસને સૃષ્ટિનું મધ્યબિન્દુ માનતો મટી જાય, ને પ્રાણીમાત્રને સરખાં પવિત્ર ને અવધ્ય ગણવા લાગે—ગીતાના[1] શબ્દમાં કહીએ તો, 'વિદ્વાન ને વિનયી બ્રાહ્મણ ગાય હાથી, કૂતરો, તથા કૂતરાને ખાનાર ચંડાળ, એ સર્વને વિષે તે સમદૃષ્ટિ રાખતો થાય.'

---

૧. ૫ ૧૮.

ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનનાં સર્વ દર્શનોમાં આ બે તત્ત્વો સમાન છે— મોક્ષને અન્તિમ આદર્શ માની તેની પ્રાપ્તિ માટેનો પુરુષાર્થ, અને તેની સિદ્ધિ માટે બતાવેલી સાધનામાં રહેલી ત્યાગ અને સન્યાસની ભાવના. આ બે વસ્તુઓ એમ સૂચવે છે કે ભારતવર્ષમાં જેને તત્ત્વજ્ઞાન માન્યુ છે તે નર્યો બુદ્ધિવાદ નથી તેમ નર્યો નીતિધર્મ પણ નથી. એ તત્ત્વજ્ઞાન બુદ્ધિવાદ અને નીતિધર્મ બન્નેને પોતાના સ્વરૂપમાં સમાવી લે છે, પણ એટલેથી ન અટકતા આગળ જાય છે. બીજા શબ્દોમા કહીએ તો, અગાઉ કહી ગયા તેમ તર્કશાસ્ત્ર અને ધર્મશાસ્ત્ર જે સિદ્ધિ મેળવી શકે તેના કરતાં અધિક સિદ્ધિ મેળવવાનું એ તત્ત્વજ્ઞાન અર્થાત્ દર્શનશાસ્ત્રનુ ધ્યેય છે. પણ સાથેસાથે એક બીજી વાત ભુલાવી ઘટતી નથી તર્કશાસ્ત્ર અને ધર્મશાસ્ત્ર એ માણસનો આખરી મુકામ અથવા પરમ પુરુષાર્થ નથી એ સાચુ. પણ એ મુકામ તરફ જવાનો રસ્તો તો આ બે શાસ્ત્રોમા થઈને જ પસાર થાય છે, અથવા કહો કે તર્ક અને ધર્મ એ મોક્ષરૂપી પરમ પુરુષાર્થ-ની સિદ્ધિનુ એકમાત્ર સાધન છે આત્માને મોક્ષ તરફ ઊડતા જવામાં મદદ કરનાર આ બે પાંખો છે, એમ પણ કહેવાયુ છે. એ બેની મદદ વડે માણસ જે ધ્યેય અથવા મુકામ સુધી પહોચે છે તેને એક તરફ 'જ્ઞાન,' ને બીજી તરફ 'વૈરાગ્ય,' કહેવામાં આવે છે બુદ્ધિની જે દૃઢ પ્રતીતિ પરિપક્વ થઈને અપરોક્ષ અનુભવનું રૂપ ધારણ કરે તેનુ નામ જ્ઞાન વૈરાગ્ય એટલે અનાસક્તિ. તેને માટે, તર્ક અને ધર્મ દ્વારા, દાર્શનિક કારણો જડી જાય છે, એને લીધે એ વૈરાગ્ય દૃઢ થાય છે અને ડગવા પામતો નથી 'જ્ઞાન' તથા 'વૈરાગ્ય' એ ઉભય નામે વર્ણવાતી આ જે સ્થિતિ છે, તેનુ મુખ્ય લક્ષણ તો છે મનની શાન્તિ પણ એ શાન્તિની સાથે કર્મ-ત્યાગ અથવા નિષ્ક્રિયતા અચૂક હોવાં જ જોઈએ, એમ કહેવાનો આશય નથી. અહી તો બાહ્ય આચરણ ઉપર નહીં, પણ કેવળ ચિત્તની વૃત્તિ કે અંતરના અનુભવ ઉપર ભાર દીધેલો છે વળી

અહીં ગર્ભિત રીતે એમ પણ માનેલું છે કે બાહ્ય આચરણ એ તો મનના વિચારનું પ્રતિબિંબ છે, અને તેથી ઓછેવત્તે અંશે પણ તે વિચાર કરતાં ગૌણ છે. તત્ત્વજ્ઞાન અથવા દર્શનશાસ્ત્રનો અભ્યાસ ને તેની તાલીમ માણસને બે રીતે ઉપયોગી થઈ પડે છે—તે બીજી બે રીતે જે કામ ન કરત તે કરવા તેને સમજાવે છે, અને તે જે કંઈ બીજી રીતે જાણી ન શકત તેનું જ્ઞાન તેને આપે છે. પણ આ તો તત્ત્વજ્ઞાનનો નજીવો ઉપયોગ છે એનો ખરો ઉપયોગ તો માણસ અગાઉ જેવો નહોતો તેવો તેને બનાવવામાં જ રહેલો છે. કોઈકે કહ્યું છે કે 'સ્વર્ગ' શબ્દનો અર્થ સૌથી પહેલો છે 'માણસનો રૂડો સ્વભાવ, બીજા બધા અર્થો તે પછીના અને ગૌણ છે

ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનના જે બે મુખ્ય વિભાગ છે તેની વાત અમે અહીં સુધી કરી એ બેમા અમુક તત્ત્વો એકસરખા દેખાય છે, છતાં બે વિભાગમાં ધરમૂળનો ભેદ રહેલો છે. આ બે પ્રવાહો કે પ્રણાલિઓએ એકબીજા પર સામસામી કેવી અસર કરી, અને તેમાથી વિચારની વિવિધ શાખાઓ કેવી રીતે નીકળી, તેનો ઇતિહાસ એ જ ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનનો ઈતિહાસ છે. એમણે પરસ્પર એકબીજા પર જે અસર કરી તે એક રીતે તો ઘણી ઇચ્છવાજોગ છે, કેમકે તેથી બન્નેના વિચારનો પાયો વિશાળ ને પહોળો બન્યો છે. પણ એને લીધે એ બે તત્ત્વસમૂહોમા સેળભેળ પણ ઘણી થવા પામી છે, અને દરેક પ્રવાહે બીજા પાસેથી કયાં કયાં તત્ત્વો લીધા તે શોધી કાઢવુ મુશ્કેલ થઈ પડ્યુ છે દાખલા તરીકે, જીવનમુક્તિનો આદર્શ કેટલો અગત્યનો છે તે તરફ અમે પાછળ ધ્યાન ખેચ્યું છે. હવે એ આદર્શની મૂળ ઉત્પત્તિ બેમાંની કઈ પ્રણાલિકામાથી થઈ તે ચોક્કસ કહેવું અશક્ય છે. આ પ્રગતિશીલ હિલચાલમા ક્યારેક આ બેમાના એક સપ્રદાયનુ, તો ક્યારેક બીજાનું, પ્રાબલ્ય હતું. એક કાળે બૌદ્ધ ધર્મનુ પ્રાબલ્ય બહુ સ્પષ્ટ દેખાઈ આવતું હતુ; અને એમ લાગેલુ કે એનો હાથ હવે કાયમ ઉપર રહેવાનો. પણ

આખરે વેદાન્તનો વિજય થયો. આ ક્રિયા દરમ્યાન વેદાન્તમાં ઘણો ફેરફાર થયો, એ સ્વાભાવિક હતું. છતાં તેનું આન્તરિક રૂપ તો જેવું ઉપનિષદોમાં ઘડાયેલું તેવું જ રહ્યું છે. અવૈદિક પ્રણાલિકાના ઇતિહાસની જુદી જુદી અનેક અવસ્થાઓ તે આ અન્તિમ પરિણામ પર પહોંચવા માટેનાં અનેક પગથિયાં છે, એમ ગણીએ તોયે ખોટું નથી. એટલે વેદાન્ત એ ભારતના ચિન્તનરૂપી મન્દિરનો કળશ છે એમ માની શકાય. એમાં આપણને ભારતના આદર્શનો ઉચ્ચતમ પ્રકાર જોવા મળશે એવી આશા આપણે રાખીએ, તો તે સાવ વાજબી ગણાય. સિદ્ધાન્તની દૃષ્ટિએ જોઈએ, તો આ પરિણામમાં નિર્ગુણબ્રહ્મવાદ અને સગુણબ્રહ્મવાદ—અથવા બીજા શબ્દમાં કહીએ તો, અદ્વૈતબ્રહ્મવાદ અને સેશ્વરદ્વૈતવાદ—નો વિજય થયેલો ગણી શકાય; કેમકે વેદાન્તના જુદા જુદા પેટા-વિભાગ વચ્ચે ગમે તેટલા મતભેદ હોય, છતાં આ બે મથાળાં નીચે તેમનું વર્ગીકરણ કરી શકાય એવું છે. એમાંનો પહેલો વિભાગ તે અદ્વૈતવાદી છે. અને બીજો, છેડેથી અનેકાત્મવાદી હોવા છતાં, તેના ગર્ભમાં રહેલી ભાવના તો અદ્વૈતવાદની જ છે એમ કહી શકાય; કેમકે જગતના સર્વ પદાર્થો ને જીવો સર્વાંશે પરમેશ્વરને અધીન છે એમ તો તે બહુ ભાર દઈને કહે છે. વ્યવહારની દૃષ્ટિએ જોઈએ, તો વેદાન્તના વિજયનો અર્થ તે પ્રવર્તક ધર્મ અર્થાત્ પ્રવૃત્તિ-વાદનો વિજય થઈ પડ્યો છે. એનો એક પુરાવો તો એ છે કે વૈદિક અર્થાત્ વેદાનુસારી દર્શન તરીકે વેદાન્ત નીતિધર્મની જે સાધના કરવાનું ફરમાવે છે તેનો પાયો જ સમાજહિત અને સમાજસેવા પર રચાયેલો છે. તે ઉપરાંત, આગળ ઉપર જ્યારે આ જુદાં જુદાં દર્શનોની સવિસ્તર સમીક્ષા કરીશું ત્યારે આપણને એ પણ દેખાઈ આવશે કે મોક્ષ અથવા પરમ શ્રેય વિષેની વેદાન્તની જે કલ્પના છે, તેમાં અવૈદિક દર્શનોની પેઠે, મનુષ્યને તેના વાતાવરણથી અળગો પાડવામાં નથી આવતો; પણ વ્યક્તિનું

હિત અને સમાજનું હિત એકબીજાથી જરાયે જુદાં નથી પણ એક અને અભિન્ન છે એમ સમજાવી, વ્યક્તિ અને સમાજ વચ્ચેના વિરોધનું શમન કરવામાં આવે છે. બંને આદર્શોમાં સંપૂર્ણ વૈરાગ્ય કેળવવાની જરૂર તો સરખી જ પડે છે; પણ વેદાન્તમાં જે વૈરાગ્ય છે તે ઉચ્ચતર કોટિનો અને વધારે સૂક્ષ્મ છે. ભારતના કવિકુલગુરુ કાલિદાસ પાસેથી આપણને ભારતવાસીઓના મનમાં રમી રહેલા જીવનના સર્વશ્રેષ્ઠ આદર્શનું ખરું વર્ણન મળે, એવી આશા રાખવી અસ્થાને ન ગણાય. તેમણે એ આદર્શનું વર્ણન કરતાં કહ્યું છે કે એ "શિવજી પોતે જગતના એકેશ્વર હોવા છતાં, ને ભક્તને ઘણું ફળ આપનારા હોવા છતાં, પોતે તો અકિંચન રહી હાથીનું ચામડું જ ઓઢે છે."[1] પરમ શ્રેય વિષે વેદાન્તની જે કલ્પના છે તેના ગર્ભમાં એક કબૂલાત એવી પણ રહેલી છે કે વિશ્વની હસ્તી ને તેના સંચાલન પાછળ કંઈક ચોક્કસ પ્રયોજન રહેલું છે.—પછી ચાહે તો એ પ્રયોજનને ઈશ્વરે નિર્મેલું માનો, અથવા તેને પરબ્રહ્મના સ્વરૂપમાં ગર્ભિત રીતે જડાયેલું માનો—; અને એ પ્રયોજનના સાંકલ્પની દિશામાં જગતની દરેક વસ્તુ જાણે કે અજાણે ગતિ કરે છે, ને તેમાં પોતાનો ફાળો આપે છે. અવૈદિક દર્શનો પર વૈદિક આદર્શની જે અસર પડી છે તેનો વિચાર કોરે રાખીએ, તો એમ કહી શકાય કે એ દર્શનો સમગ્ર જગતની હસ્તીમાં એવું કશું પ્રયોજન કે કશો ખાસ હેતુ જોતાં નથી; જો કે માણસ પાપ અને દુઃખમાંથી પોતાના પુરુષાર્થને બળે મુક્ત થઈ શકે, એ વાત તો તેઓ સ્વીકારે જ છે.

---

૧. માલવિકાગ્નિમિત્ર ૧; ૧.

વિશેષ અભ્યાસ માટે—

૧. નર્મદાશંકર દેવશંકર મહેતાઃ હિંદ તત્ત્વજ્ઞાનનો ઇતિહાસ ભાગ ૧-૨
૨. આનંદશંકર બાપુભાઈ ધ્રુવ : આપણો ધર્મ.
૩. રાધાકૃષ્ણન : હિંદુ ધર્મ (અનુવાદક : ચંદ્રશંકર શુક્લ).
૪. „ : હિંદુ જીવનદર્શન („ „)

ખંડ ૧ લો : વેદયુગ

પ્રકરણ ૧ લું

ઉપનિષદ પહેલાંનું ચિન્તન

આ પ્રકરણ માટેની માહિતી આપણને આપનારાં સાધન એ છે (૧) આર્યો ભારતમાં તેમના નવા નિવાસસ્થાનમાં વસ્યા ત્યારપછી તેમણે રચેલા મન્ત્રો અથવા પદ્યાત્મક સૂક્તો, અને (૨) બ્રાહ્મણો આ એક બીજા વર્ગના ગ્રન્થો છે તે મોટે ભાગે મન્ત્રયુગ પછીના કાળના છે, અને એકંદરે એમ કહી શકાય કે તે યજ્ઞયાગ અને સામાજિક ઉપાસના સાથે સંબન્ધ ધરાવે છે મન્ત્રો કે સૂક્તો મુખ્યત્વે ઋગ્સંહિતા ને અથર્વસંહિતામાં સંઘરેલાં મળે છે ઋગ્વેદની સંહિતા અત્યારના રૂપમાં ઈ સ પૂર્વે ૬૦૦થી, અને અથર્વવેદની સંહિતા કંઈક મોડેથી, ચાલી આવે છે આ સૂક્તો તે એક યા અનેક દેવ કે દેવીની સ્તુતિ કરવાને ગાયેલાં ધાર્મિક ગીતો છે અને તે સામાન્ય રીતે દેવોને હવિ આપતી વખતે ગાવા માટે રચાયેલાં. આ ગીતો અથવા સૂક્તો — અને તેમાંયે ખાસ કરીને જે વધારે જૂનાં છે તે — ઘણી જૂની સંસ્કૃતમાં લખેલાં છે, અને તેને લીધે ઘણીવાર તેનો ચોક્કસ અર્થ શો તે નક્કી કરતાં મુશ્કેલી પડે છે ભાષાના આર્ષ રૂપને લીધે અર્થ કરવાની જે મુશ્કેલી છે તેમાં બીજા એક કારણથી વધારો થાય છે વેદની ઋચાઓના અર્થ કરવાની જે પ્રણાલિકા

પરાપૂર્વથી ચાલી આવતી હતી તે વચ્ચેથી ખંડિત થઈ ગઈ એ ખડ બહુ જ જૂના વખતમા — બ્રાહ્મણગ્રન્થોની પણ રચના થતા પહેલાં — પડયો હશે એમ દેખાય છે[1] એક સાદો દાખલો આપીએ કોઈ કવિ સૂર્યને 'હિરણ્યહસ્ત' (સોનેરી હાથવાળો) કહે એ સાવ સ્વાભાવિક છે છતા એક સૂક્તમા આપેલા આ આલંકારિક વિશેષણનો અક્ષરાર્થ કરવામા આવે છે, અને તેનો ખુલાસો કરવા એક બ્રાહ્મણ-ગ્રંથમાં એવી વાર્તા આપી છે કે સૂર્યનો એક હાથ કપાઈ ગયો, તેની જગાએ પાછળથી સોનાનો હાથ બેસાડવામા આવ્યો પ્રાચીન સમયના વિચારોનું ખરુ સ્વરૂપ સમજવામાં મુશ્કેલી ઊભી કરનારાં આ જે કારણો છે, તેમા એક બીજુ પણ કારણ ઉમેરવા જેવુ છે જે મન્ત્રસાહિત્ય સઘરાઈને સચવાઈ રહેલુ આપણને આજે મળે છે તે તૂટકતૂટક છે આ સૂક્તો સઘરાઈ તેને સહિતાનુ વ્યવસ્થિત રૂપ અપાયુ તે પહેલા ઘણી પેઢીઓ સુધી તે જેને 'પાણી પર તરતા' કહી શકાય એવી દશામા હતા એ બતાવે છે કે એમાંનાં કેટલાંક ખોવાઈ ગયા હોવા જોઈએ છેવટે જ્યારે તેમનો સગ્રહ થયો, ત્યારે એ સગ્રહમા બધા સૂક્તોનો સમાવેશ કરવામાં ન આવ્યો, પણ જેટલાને યજ્ઞયાગ આદિના વિધિઓ સાથે સીધો સબન્ધ હતો તેટલાંને જ એ સગ્રહમા દાખલ કરવામા આવ્યા, કેમકે એ વખતના લોકોને મુખ્યત્વે આ કર્મકાંડમા જ રસ પડતો હતો આનુ પરિણામ એ આવ્યુ છે કે એ સૂક્તોમાંથી જે માહિતી મળે છે તે અધૂરી ને એકાગી છે મન્ત્રો પદ્યમા છે, પણ બ્રાહ્મણગ્રન્થો તો ગદ્યમાં લખાયેલા છે 'અમે મન્ત્રોના જૂના સાહિત્યનુ વિવરણ કરીએ છીએ,' એવો દાવો તો બ્રાહ્મણગ્રન્થો કરે છે, પણ ઉપર કહ્યુ તેમ, કેટલીકવાર તેઓ એનો અનર્થ પણ કરે છે એ ગ્રન્થોના અત્યારના રૂપ પરથી ખ્યાલ કરીએ, તો

---

[1] જુઓ મેક્સમૂલરઃ 'એન્શ૦ સંસ્કૃત લિટરેચર', પૃ. ૪૩૨-૩૪

તેમનું મુખ્ય ધ્યેય એ લાગે છે કે તેમનું સંપાદન થયું તે વખતે મહત્ત્વ લાગતું જે કંઈ સાહિત્ય મોજૂદ હતું તે બધાનો સંગ્રહ કરવો, ને એ રીતે યજ્ઞયાગના વિધિ શાસ્ત્રીય રીતે પાર ઉતારવામાં મદદ કરવી બ્રાહ્મણગ્રન્થો પરથી એટલું દેખાય છે કે તે વખતે યજ્ઞયાગના વિધિઓનું તન્ત્ર અટપટું થઈ પડ્યું હશે. એ ગ્રન્થોમાં જે પાંડિત્ય બતાવેલું છે તેને એકંદરે તત્ત્વજ્ઞાન સાથે બહુ જ ઓછો — નહીંજેવો — સંબન્ધ છે પણ એના રચનારાઓ, યજ્ઞોના વિધિઓનું ખરું સ્વરૂપ સમજાવતાં, કેટલીકવાર વચ્ચે વચ્ચે વિષયાન્તર કરીને ચિન્તનમાં ઊતરી પડે છે, તેમાથી આપણને એ યુગના તાત્ત્વિક વિચારોની કંઈક ઝાંખી થાય છે જે બ્રાહ્મણગ્રન્થો પરાપૂર્વથી સચવાઈ રહ્યા છે ને પેઢીઉતાર ચાલ્યા આવે છે તેમાં ઉપનિષદોનો પણ સમાવેશ થાય છે, અને ઉપનિષદો સામાન્ય રીતે તેના છેવટના ભાગમાં આવે છે પણ ઉપનિષદોના વિચાર ને તેમની ભાવનાઓનું સ્વરૂપ બ્રાહ્મણગ્રન્થો કરતાં સાવ નિરાળું છે. વળી ઉપનિષદોનું મહત્ત્વ તો ઘણું ભારે છે — એટલે સુધી કે કેટલાક તેમને 'ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનની ગંગોત્રી' એ નામ આપ્યું છે આ કારણેાસર તેમનું વિવેચન જુદું કરવું પડશે તે આપણે બીજા પ્રકરણમાં કરીશું, અને અહીં તો કેવળ મન્ત્રો અને બ્રાહ્મણો પર જ ધ્યાન આપીશું

૨

ધર્મનું મૂળ ગૂઢતાના આવરણમાં ઢંકાયેલું છે, અને તેને વિષે જાતજાતના અનેક મત દર્શાવવામાં આવ્યા છે આપણે એટલું તો પુરવાર થયેલું માની લઈએ કે ધર્મનું પ્રાચીનતમ રૂપ તે નિસર્ગની વિવિધ શક્તિઓની પૂજાનું છે. માણસ જ્યારે નરી પશુવૃત્તિ છોડીને બહાર આવે છે ત્યારે તેને સમજાય છે કે તેની આસપાસ નિસર્ગની જે બળવાન શક્તિઓ કામ કરી રહી છે તેના ઉપર જ એના લગભગ આખા જીવનનો આધાર રહેલો

છે. તેના પોતાના અનુભવ પરથી તે એમ માનવાને ટેવાયેલો હોય છે કે જગતમાં જ્યાં જ્યાં શક્તિ કે સામર્થ્ય હોય છે ત્યાં બધે તેની પાછળ એચ્છિક પ્રયત્ન રહેલો જ હોય છે; એટલે તે એમ માને છે કે નિસર્ગની એ શક્તિઓ પાછળ કોઈ સચેતન તત્ત્વો કામ કરી રહ્યાં છે, ને આ શક્તિઓ પણ એ તત્ત્વોની જ છે બીજા શબ્દોમા કહીએ તો, અતિ પ્રાચીન કાળનો માણસ નિસર્ગની શક્તિઓને સગુણ સાકાર પુરુષરૂપ માને છે; અને તેમનું ભારે સામર્થ્ય જોઈ તેમને પોતાનાં દેવ યા દેવી ગણે છે. તેમને વિષે તે ભયમિશ્રિત આદર અને પૂજ્યભાવ કેળવે છે; તેમનાં સ્તુતિગાન ગાય.છે; અને તેમની પૂજા કરે છે કે તેમને હવિ આપે છે. આની પાછળ હેતુ કાં તો તેમને રીઝવવાનો અથવા તેમની કૃપા મેળવવાનો હોય છે. પણ એ દેવદેવીઓ તે અમુક વિશિષ્ટ, મર્યાદિત અર્થમાં જ દેવી હોય છે, કેમકે એમને 'દેવ' યા 'દેવી' કહેવામાં આવે છે ખરાં, પણ એમના સ્વરૂપ તો માણસના જેવાં જ કલ્પેલાં હોય છે; અને તેમને વિષે કલ્પના કરનાર માણસના મનમા હોય એવા જ હેતુઓ ને રાગદ્વેષો, એ દેવદેવીમા હોય છે, ને તેનાથી પ્રેરાઈને તેઓ કામ કરે છે. વસ્તુતાએ તેઓ માણસોની જ મોટી આવૃત્તિઓ છે, અને તેથી તેઓ જેમ પ્રાકૃતિક શક્તિઓના જેવાં સાવ જડ નથી, તેમ માણસોના કરતા સાવ ચઢિયાતી કોટિનાં કે અતિપ્રાકૃતિક પણ નથી. આ ધર્મશ્રદ્ધા સાદી ને બાળકોને શોભે એવી દેખાય છે ખરી; પણ એના મૂળમાં તત્ત્વજ્ઞાનનો કશો આધાર નથી એવુ પણ નથી. તેની પાછળ એવી દૃઢ પ્રતીતિ રહેલી છે કે જે જગત માણસને નરી આંખે દેખાય છે તે પોતે જ કંઈ અન્તિમ વસ્તુ નથી, પણ તેની અંદર કંઈક સત્ તત્ત્વ છુપાયેલું પડ્યું છે. વળી એ શ્રદ્ધાને છેક તળિયે ઊતરીને જોઈએ, તો એમ દેખાશે કે જગતમાં નજરે પડતા દેખાવોનું કારણ શોધવાનો પ્રયાસ એ ધર્મમાં કરેલો છે; અને એ શોધની પાછળ પણ ગર્ભિત રીતે એવો ખ્યાલ

રહેલો છે કે દરેક બનાવ અથવા કાર્યનું કંઈક કારણ અમુક હોવું જ જોઈએ. અને કાર્યકારણના નિયમને સર્વત્ર કામ કરતો માન્યો, એટલે તેની સાથે એમ માન્યા વિના છૂટકો જ નહીં કે નિસર્ગ અથવા પ્રકૃતિમાં એકરૂપતા છે. કુદરતના દેખાવો કેટલા નિયમિતપણે ફરીફરીને થાય છે એ જો અતિપ્રાચીન કાળના માણસે નિહાળ્યું ન હોત, અને પ્રત્યેક ઘટનાની પાછળ કંઈક ઉત્પત્તિકારણ હોવું જ જોઈએ એવી પાકી ખાતરી એના મનમાં ન હોત, તો એ દેખાવો ને બનાવોનો ખુલાસો આપવા તેણે દેવદેવીઓની સૃષ્ટિ ઊભી કરી જ ન હોત. એ દેખાવોની પાછળ કામ કરી રહેલી અમુક શક્તિઓ એ દેખાવો પેદા કરે છે, એટલું જ એણે તો માન્યું; એટલે એ દેખાવો કેમ પેદા થાય છે એનો ખરેખરો ખુલાસો એણે આપ્યો એમ તો ન જ કહી શકાય. વળી પોતે કશો ખુલાસો આપે છે એવું તો મોટે ભાગે એ માણસને ભાન પણ નહોતું. છતાં જે દેખાવો એની નજર આગળ દેખાતા હતા તેનાં કારણો માટે એણે શોધ કરેલી, એટલું તો આ પરથી ગર્ભિત રીતે છતાં સ્પષ્ટપણે દેખાય છે; એ શોધ એણે અજાણતાં કરી હોય ને તેમાં એને નિષ્ફળતા મળી હોય એ જુદી વાત છે. જે માણસે આ જાતના વિચારો કર્યા ને આવી અટકળો બાંધી તે માણસ એમ તો ન જ માની શકે કે આ જગતમાં જે કંઈ થાય છે તે આકસ્મિક રીતે અથવા તો કોઈ દેવ યા દેવીની મનસ્વી ઇચ્છા અનુસાર બનવા પામે છે.

પણ આપણને આ પ્રાચીન માન્યતા સાથે આ જગાએ સીધો સંબન્ધ નથી, કેમકે આર્યધર્મે ભારતવર્ષમાં દેખા દીધી તે પહેલાં તેનો કેટલોક ઇતિહાસ ભજવાઈ ચૂક્યો હતો. એક અમેરિકન વિદ્વાને અવળવાણીની ભાષામાં કહ્યું છે તેમ, "ભારતીય ધર્મની શરૂઆત તે ભારતમાં આવ્યો તે પહેલાંથી થયેલી છે." ભારતવર્ષમાં આવનારા આર્યો જે હિંદી-યુરોપીય પ્રજાના વંશજો હતા તે પ્રજાના

અતિપ્રાચીન, અર્ધસસ્કૃત ધર્મનો વિસ્તાર થઈને જ ભારતનો આર્યધર્મ બન્યો છે, ને એ અસની ધર્મ સાથે તેનુ અનુસંધાન ચાલુ રહ્યુ છે સસ્કૃત ભાષામા અત્યારે કેટલાક જૂના શબ્દો એવા મળે છે જે આ વાતનો ચોક્કસ પુરાવો આપે છે દાખલા તરીકે 'દેવ' શબ્દ લો તેની વ્યુત્પત્તિ દિવ્ એટલે પ્રકાશવુ એ ધાતુ પરથી થઈ છે સસ્કૃતમા 'દેવ' એટલે દ્યુતિમાન અર્થાત્ તેજસ્વી. એ શબ્દ લેટિન ધ્યુસ્ (Deus)ની સાથે સમ્બન્ધ ધરાવે છે, અને તે પરથી એમ દેખાય છે કે હિદીઓ ને યુરોપવાસીઓ જે વખતે તેમના મૂળ નિવાસસ્થાનમા રહેતા હતા તે વખતે તેમની દેવ વિષેની કલ્પના કુદરતની તેજસ્વી ને ઝગઝગાટ મારતી, શક્તિઓ સાથે જોડાયેલી હતી એવી દેવદેવીરૂપે કલ્પેલી શક્તિઓ પ્રત્યે તે કાળના માણસોને કેવો પૂજ્યભાવ હતો તે यज् (એટલે પૂજવુ, યજન કરવુ) ધાતુ પરથી દેખાઈ આવે છે એ શબ્દ હિદી-યુરોપીય કુળની અનેક ભાષાઓમાં જોવા મળે છે વળી વેદનો દેવ મિત્ર તે ઈરાનિયન દેવ મિથ્રનુ જ રૂપાન્તર છે, અને એ મિથ્રદેવની પૂજાનો સપ્રદાય એક કાળે પશ્ચિમ એશિયા ને યુરોપમા ઘણો જ ફેલાયેલો હતો ભારતના પ્રાચીન ધર્મનુ ભારતમા આવ્યા પહેલાંનુ રૂપ કેવુ હતુ એનો પૂરતો ખ્યાલ આ દષ્ટાન્તો પરથી આપણને મળે છે એ ધર્મની પ્રથમ અવસ્થામા હિદીઓ ને યુરોપવાસીઓ ભેગા રહેતા હતા તે પછી એક કાળ એવો આવ્યો જ્યારે ભાવિ હિદીઓ ને ઈરાનીઓના પૂર્વજો સાથે રહેતા હતા, એ સમયને હિદી-ઈરાની યુગ કહે છે તે વખતે એ બને શાખાઓ એક જ સંયુક્ત કુટુબ જેવી હતી, ને તેમનો ધર્મ પણ એક હતો ભારતમાં આવતા પહેલા ની આ બે પૂર્વાવસ્થાનાં જૂના દેવદેવીઓ વેદના દેવમડળમા જોવા મળે છે, તે ઉપરાંત આર્ય લોકોએ તેમના નવા રહેઠાણમા બીજાં જે અનેક દેવદેવીઓની કલ્પના કરી તેમનાં પણ નામ વેદમાં મળી આવે છે સરસ્વતી જેવી નદીદેવતાઓ આ વર્ગની છે આ જાતનાં

તેમજ નવા દેવોની સંખ્યા અનિશ્ચિત છે. કેટલીકવાર એ સંખ્યા ૩૩ ની કહેવામાં આવે છે, અને તેમના રહેઠાણ પ્રમાણે તેના અગિયાર અગિયારના ત્રણ વર્ગ પાડવામાં આવે છે તે આ પ્રમાણે: (૧) આકાશના દેવો, દા. ત. મિત્ર અને વરુણ (૨) અન્તરિક્ષના દેવો, દા. ત. ઇન્દ્ર અને મરુતો, (૩) પૃથ્વીના દેવો દા. ત. અગ્નિ અને સોમ. દેવોનો પરસ્પર સંબન્ધ નક્કી કરવો ને તેમની વ્યવસ્થિત ગોઠવણી કરવી, એ ઇચ્છા આ વર્ગીકરણ પાછળ દેખાઈ આવે છે એ બધા દેવોની સત્તા એકબીજાની સાથે સંકળાયેલી છે, અને પરમેશ્વર જેવા કોઈ દેવાધિદેવનો સ્વીકાર હજુ કરવામાં આવ્યો નથી માત્ર એમના કેટલાક દેવો — ખાસ કરીને યોદ્ધાઓનો દેવ ઇન્દ્ર, ને ધર્મિષ્ઠ ઉપાસકનો દેવ વરુણ — બીજા કરતાં વધારે પ્રબળ અને ઉચ્ચ સ્થાને છે એટલું ખરું

વેદની દેવસૃષ્ટિને લગતી વીગતોની સવિસ્તર ચર્ચા અહીં કરવાની જરૂર નથી એ સૃષ્ટિના જે લક્ષણોને તત્ત્વચિન્તન સાથે કંઈક સંબન્ધ છે એવાની જ નોંધ અહીં લઈશું વેદના દેવોને કુદરત સાથે કેટલો નજીકનો સંબન્ધ છે તે તરફ આપણું ધ્યાન સૌથી પહેલું ખેંચાય છે, ને તે જોઈને આપણે અચંબો પામીએ છીએ દાખલા તરીકે અગ્નિ અને પર્જન્ય એ એના સ્વરૂપમાં મૂળ આધાર શો છે તે વિષે આપણને શંકા રહેતી નથી તેઓ જેમ દેવ છે, તેમ સાથેસાથે કુદરતના પદાર્થો — અર્થાત્ દેવતા અને વાદળું — પણ છે અશ્વિનો અને ઇન્દ્ર જેવા બીજા દેવોના રૂપ આટલી સહેલાઈથી ઓળખી શકાતાં નથી એ સાચું પણ આપણે એટલું યાદ રાખવાનું છે કે વેદના દેવો એક બાબતમાં, દાખલા તરીકે, ગ્રીસના દેવોથી જુદા પડે છે હિંદમાં જે વૈદિક દેવો સામાન્ય રીતે પૂજાતા તેમને માનવરૂપધારી કલ્પવામાં આવેલા ખરા, પણ એ રૂપનું આરોપણ તેમનામાં કરવાની ક્રિયા અધૂરી રહી હતી. વેદધર્મની મૂળ ઉત્પત્તિ, ને આપણે જેની વાત કરીએ છીએ તે વખતનું તેનું

સ્વરૂપ, એ બે વચ્ચે સમયનો ગાળો પ્રમાણમાં કેટલો બધો વીતી ગયો હતો એ જોઈએ, ત્યારે દેવોને વિષે ઉપર કહી તે વસ્તુ આશ્ચર્યકારક લાગે છે. તેનો ખુલાસો આપવા સામાન્ય રીતે એમ કહેવામાં આવે છે કે દેવોને માનવરૂપધારી કલ્પવાની જે ક્રિયા એક કાળે શરૂ થયેલી તે વચ્ચેથી જ અટકી પડી, એ આમાં કારણરૂપ છે. પણ આ કથનમાંથી કદાચ એવો ધ્વનિ કાઢવામાં આવે કે દેવોને પૂરેપૂરા માનવરૂપધારી કલ્પવા એ સારી વસ્તુ છે, અને વેદમાં દેવ વિષેની જે કલ્પના છે તેમાં આ જે સુલક્ષણ હોવું જોઈએ તે નથી. પણ દેવોને પૂરેપૂરા માનવરૂપધારી કલ્પેલા નથી, એ વસ્તુ ખરું જોતાં તો શોભા અથવા ભૂષણરૂપ છે, તે બતાવે છે કે વેદકાળના આર્યોનું માનસ તત્ત્વચિન્તન માટે બહુ જ અનુકૂળ અને સાવ તૈયાર થઈ રહેલું હતું. બ્લુમફીલ્ડે સૂચવ્યું છે તેમ,[1] સંભવ છે કે હિંદમાં કુદરતના અજબ ને અવનવા દેખાવો જોઈને તેની છાપ એ લોકોનાં મન પર એટલી ઊંડી પડી હોય કે તેઓ કુદરત તરફની નિષ્ઠાને ભૂલી શકતા જ ન હોય. પણ એ વસ્તુ હિંદીઓના, ચિન્તન તરફ વળેલા, માનસનું પરિણામ હોવાનો પણ એટલો જ સંભવ છે. ખરી વાત એ છે કે વેદકાળના હિંદીઓ તેમની કલ્પનાઓને ઝટઝટ ચોક્કસ રૂપ પકડવા દેતા નહોતા. તેમને તત્ત્વચિન્તન વિષે ઊંડો રસ હતો, અને પરમ સત્યને ઢાંકી રાખનારી અકળ ગૂઢતાની હસ્તી વિષે તેમને તીવ્રપણે ભાન હતું; એટલે, તેઓ કુદરતના જે દેખાવોને સમજવા મથતા હતા તેને વિષે કંઈક સન્તોષકારક ઉકેલ જડે ત્યાં સુધી, એ દેખાવોને પોતાની નજર આગળ સ્પષ્ટ દેખાય એવી રીતે રાખતા, ને તેને ખસીને નજર બહાર જવા દેતા નહીં.[2] તેમના સ્વભાવનું આ લક્ષણ તેમની સત્ય માટેની તાલાવેલી બતાવે છે. સત્ય વિષેની આ જિજ્ઞાસાને પ્રતાપે ભારતનું દાર્શનિક અન્વેષણ

1. 'રિલિજિયન ઑફ ધી વેદ', પૃ. ૮૨.

2. સરખાવો: એજન, પૃ. ૮૫, ૧૫૨.

બહુ ઊંડું ચિંતન્યું છે, એટલું જ નહીં પણ તાત્ત્વિક પ્રશ્નોના જાતજાતના અનેક ઉકેલ તે સૂચવી શક્યું છે.

ભારતના પ્રાચીન ધર્મની બીજી એવી જ ધ્યાન ખેંચે એવી વિશેષતા 'ઋત' વિશેની તેની કલ્પનામાં દેખાઈ આવે છે. એ કલ્પનાને સંહિતાના મન્ત્રો અર્થાત્ ઋચાઓમાં આગળપડતું સ્થાન મળેલું છે.[1] 'ઋતના રક્ષક' (ગોપા ઋતસ્ય) અને 'ઋતના આચરનાર' (ઋતાયુ) જેવાં વિશેષણો દેવોનાં વર્ણનમાં ઘણીવાર આવે છે. આ શબ્દની ઉત્પત્તિ આર્યો ભારતમાં આવ્યા તે પહેલાં થયેલી. દિવસ-રાતના નિયમિત વારાફેરા પરથી દેખાઈ આવતી નિસર્ગની એકરૂપતા, અથવા વિશ્વતન્ત્રનો સુવ્યવસ્થિત ક્રમ, એવો 'ઋત'નો મૂળ અર્થ હતો. આગળ જતાં સંહિતાના મન્ત્રોમાં તેનો આ અર્થ તો થાય જ છે, પણ તે ઉપરાંત 'નીતિનિયમની વ્યવસ્થા' એવો બીજો અર્થ પણ થવા લાગે છે. એ અર્થ અનુસાર, વેદના દેવોને કેવળ વિશ્વ-તન્ત્રને ટકાવી રાખનાર નહીં, પણ નીતિનિયમના રક્ષક પણ ગણવા જોઈએ.[2] તેઓ સજ્જનો પ્રત્યે મિત્રતા, ને દુર્જનો પ્રત્યે શત્રુતા, રાખે છે એટલે, માણસે જો તેમની ઈતરાજી ન વહોરવી હોય, તો સદાચારી થવાનો પ્રયત્ન કરવો જોઈએ. વિશ્વતન્ત્રની તેમજ નીતિ-નિયમની રક્ષા માટે દેવોની આ જે સરખી જવાબદારી છે, તે વરુણની કલ્પનામાં વિશેષ સ્પષ્ટતાથી દેખાઈ આવે છે. વરુણ આકાશનો પ્રતિનિધિ છે, અને સ્વર્ગીય પ્રકાશનો દેવ છે. તેણે આ ભૌતિક જગતના નિયમો ઠરાવેલા છે, અને તે તોડવાની કોઈની મગદૂર નથી, એવું તેનું વર્ણન આપેલું છે. દાખલા તરીકે, એમ કહેલું છે કે નદીઓ વહેતી વહેતી જઈને સમુદ્રને મળે છે છતાં સમુદ્ર છલકાતો

1. જુઓ એજન, પૃ. ૧૨.

2. આથી ઊલટું જુઓ 'અનૃત'. એનો અર્થ છે 'અસત્ય' અથવા 'જૂઠું'. આ અર્થવિસ્તાર હિંદીઓ ને ઈરાનીઓ ભેગા રહેતા તે યુગમાં થયેલો.

નથી; એ વરુણનો પ્રતાપ છે. પણ એનો અમલ એકલા ભૌતિક ક્ષેત્રમાં જ ચાલે છે એમ નથી. તેની પાર નૈતિક ક્ષેત્રમાં પણ તેની આણ વર્તે છે; ને ત્યાં પણ તેના નિયમો એટલા જ શાશ્વત અને અવિચળ છે. તે સર્વદ્રષ્ટા છે; એટલે નાનામાં નાનું પાપ પણ તે પકડી પાડ્યા વિના રહેતો નથી. તે જગત પર નિરંતર ચોકી રાખે છે; માણસનાં સાચજૂઠને જુએ છે; અને એક ચકલું પણ તેની જાણ બહાર ફરકી શકતું નથી; એ સૂચવવા સારુ કેટલીકવાર, કાવ્યની ભાષામાં, એમ પણ કહેલું છે કે સૂર્ય તેની આંખ છે. થોડા જ વખતમાં વરુણની કલ્પનાને હઠાવી ઈન્દ્રની કલ્પના તેનું સ્થાન લે છે. અમે પાછળ કહ્યું તેમ, ઈન્દ્ર એ સદાચારનો નહિ પણ યુદ્ધોનો ખાસ દેવ છે. આ ઉપરથી કેટલાક આધુનિક વિદ્વાનો એવા નિર્ણય પર આવ્યા છે કે જેમ આ દેવોમાં ફેરફાર થયો, તેમ હિંદીઓના નૈતિક વિચાર અને આચારમાં પણ તેને મળતું પતન થયું હોવું જોઈએ.[1] પણ જે ખાસ સંજોગોમાં ઈન્દ્રની કલ્પનાને અગ્રસ્થાન મળ્યું તે તેઓ ભૂલી જાય છે. બહારથી ભારતમાં ઊતરી આવેલા આર્યોને દેશમાં વસતી સંખ્યાબંધ જાતિઓને જીતી તાબે કરવાની હતી. વરુણ તો સ્વભાવતઃ શાન્તિનો દેવ રહ્યો. એટલે આ વિજયના કામમાં વરુણનું આવાહન કર્યે ચાલે એમ નહોતું. તેથી ઋગ્વેદમાં વર્ણવાયેલી, આ લડાયક દેવની, કલ્પના વિકાસ પામી. બ્લૂમફીલ્ડ કહે છેઃ "પ્રજાઓ જ્યારે પોતાની રાષ્ટ્રીયતાને બીજા રાષ્ટ્ર સામે ભેખડાવે છે ત્યારે તેઓ જેવી અશિષ્ટ ને અસંસ્કારી દેખાય છે તેવી બીજે કોઈ પ્રસંગે દેખાતી નથી."[2] આપણે એટલું કબૂલ કરીએ કે, ઈન્દ્ર અધિદેવ ગણાતો તે વખત દરમ્યાન, એના સ્વભાવમાં રહેલા જોહુકમી ને હિંસાના ગુણો એના પૂજકોના આનસમાં પણ ઊતર્યા હતા. પણ એવો કાળ એમના જીવનમાં આવ્યો

૧. દા. ત. જુઓ 'કેંબ્રીજ હિસ્ટરી ઑફ ઇંડિયા', વો. ૧, પૃ. ૧૦૩, ૧૦૮.
૨. 'રિલિજિયન ઑફ ધી વેદ', પૃ. ૧૭૫

તેવો જ ચાલ્યો ગયો ઇન્દ્ર કેક ઉત્તરે ભારતની પ્રજાનો મહેશ્વર બન્યો નહી. તેને ખસીને બીજા જે દેવો માટે જગા કરી આપવી પડી તેઓ નૈતિક દૃષ્ટિએ વધારે ભવ્ય, અને ઊંચા આસનના અધિકારી હતા એટલે, "ભારતવાસી આર્યોના માનસમાંથી સદાચારને હઠાવી તેની જગા કાયમને માટે પશુબળે છીનવી લીધી,' એવો નિર્ણય બાંધવો વાજબી દેખાતો નથી વળી ઇન્દ્રમાં નૈતિક ગુણોનો છેક જ અભાવ નથી. તેમ ઋતનું રક્ષણ કરવાનુ કામ એકનો વરુણ કરે છે એવુ પણ નથી 'આદિત્ય' એ નામે ઓળખાતા સર્વ દેવોને 'ઋતના રક્ષક' કહેલા છે વરુણ તો એમાંનો એક આદિત્ય છે ? વળી એક બીજી વાત એ પણ કહેવામા આવી છે કે વરુણ એ ઇશ્વર વિષેની અમુક પ્રકારની — દા ત યહૂદીઓમાં હતી એવી — કલ્પનાને જ સન્તોષી શકે છે પણ આપણે આ જ પુસ્તકમાં જરા આગળ ઉપર જોઈશુ કે વેદકાલીન ભારતમા ધાર્મિક વિચારોનો વિકાસ સાવ જુદી જ ઢબે થયો હતો, અને તેમા દેવત્વ વિષેની કલ્પના ઉત્તરોત્તર એકંદરે વધારે નિર્ગુણ, નિરાકાર ને અપૌરુષેય બનવા તરફ ઢળતી હતી એટલે વરુણની કલ્પના તરફ જે દુર્લક્ષ થયુ તેનો અર્થ આપણે એવો કરવો જોઈએ કે આ સમયે દેવત્વ વિષેની એ કલ્પના જ ધીરે ધીરે ભૂસાવા લાગી હતી આર્યોના મનમાંથી નીતિ અને સદાચારનો ખ્યાલ જ ઘસાઈ ગયો, એવો એનો અર્થ અનિવાર્ય નથી એ સવાલનો નિર્ણય કરવા માટે બીજી પણ કેટલીક બાતોનો વિચાર કરવો જરૂરનો છે એ ચર્ચાની વીગતોમા અહી ઊતર્યા વિના અમે કુલ્ફ્ કેયનો અભિપ્રાય જ અહી ટાંકીશુ આ જમાનામાં વેદનો ઊંડામાં ઊંડો અભ્યાસ જે વિદ્વાનોએ કર્યો છે તેમાંના તેઓ એક છે તેમણે આ સવાલનો વિચાર કરતા વેદની કેટલીક મૂળભૂત કલ્પનાઓની — દાખલા તરીકે મનુષ્ય અને દેવ વચ્ચેના સબન્ધને, તથા મૃતાત્માઓના મરણોત્તર જીવનને, ક્ષમતા

૧. જુઓ મેકડોનેલ 'વૈદિક માઇથોલોજી', પૃ. ૧૮, ૬૫.

વિચારોની — સમીક્ષા કરી છે, અને અન્તે એવો નિર્ણય બાંધ્યો છે કે આ કલ્પનાઓ નીતિની દૃષ્ટિએ અતિ ઉપયોગી છે એમ માન્યા સિવાય છૂટકો નથી, તેમજ 'જે વાઙ્મયમાં આવા વિચારો પ્રગટ કરવામાં આવ્યા છે તે વાઙ્મયને વિષે આદર ઊપજ્યા વિના રહે એમ નથી.'[૧]

૨

વેદકાળના જૂના વિધિઓનું રૂપ, તેમજ તેની પાછળ રહેલો હેતુ, બન્ને સાવ સાદા હતા. જે દેવોની પૂજા ને સ્તુતિ કરવામાં આવતી હતી તે નિસર્ગની પરિચિત શક્તિઓ હતી, અને તેમને દૂધ, અનાજ ને ઘી જેવી વસ્તુઓ હવિરૂપે અપાતી. આની પાછળ હેતુ સંસારની સાધારણ કામનાઓના વિષયો — દા. ત બાળકો, ઢોર વગેરે —મેળવવાનો, અથવા શત્રુનો કાંટો દૂર કરવાનો, રહેતો કેટલીકવાર દેવો પાસેથી મળી ચૂકેલી ભેટો માટે તેમનો આભાર માનવાને પણ યજ્ઞો થયેલા દેખાય છે. યજ્ઞના વિધિ પાછળ કંઈક ગૂઢતા રહેલી છે એવી કલ્પના પણ કેટલેક અંશે મોજૂદ હશે. તેથી યજ્ઞ કરનાર યજમાન એમ માનતો કે તે હવિષાન્ન ખાય ત્યારે દેવો તેનામાં સંચાર કરતા અથવા દેવોની સાથે તેનું અનુસંધાન થતું. પણ આ સાદાઈ થોડા જ વખતમાં અલોપ થઈ ગઈ કેટલાક અતિ પ્રાચીન મન્ત્રોમાં પણ, આપણે બાળકના જેવી આ સાદી સરળ ઉપાસનાને • બદલે યજ્ઞયાગનો વ્યવસ્થિત સંપ્રદાય

યુગમાં તો તેણે એ હદ ખરેખર વટાવી, અને યજ્ઞોનું કામ અતિશય અટપટું ને ગૂંચવાડાભર્યું થઈ પડ્યું. પણ આ રૂપાન્તરને ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાન જોડે સીધો સંબંધ ઝાઝો નથી, એટલે અહીં તેની વીગતવાર ચર્ચામાં ઊતરવાની જરૂર નથી. એની કેટલીક સાધારણ વિશેષતાઓ જ ગણાવવી બસ થશે. એવી એક વિશેષતા તો એ છે કે જે દેવોને હવિ અપાય છે તેમનાં રૂપમાં જ ઘણો ફેરફાર થઈ ગયો છે. મુખ્યત્વે કુદરતી દેખાવોના કોઈ ને કોઈ ક્ષેત્રમાંથી નિપજાવેલા જૂના દેવો તો મોજૂદ હતા જ, તે ઉપરાંત હવે કેટલાયે કૃત્રિમ દેવોનો યજ્ઞમાં સત્કાર થતો જોવામાં આવે છે. દાખલા તરીકે, અમુક વિધિમાં વપરાતું જે માટીનું વાસણ, તેની 'અતિશય આદરભાવથી પૂજા કરવામાં આવે છે, જાણે એ ખરેખર કોઈ સર્વશક્તિમાન દેવ ન હોય.'[1] કેટલીકવાર એમ પણ દેખાય છે કે કોઈ ચીજ ભલે સાવ નજીવી હોય, પણ તેને જો ભાગ્યજોગે કોઈ પણ રીતે યજ્ઞની સાથે સંબંધ હોય, તો કવિ-ઋત્વિજ તેના ગુણગાન કરવા મંડી પડે છે. દાખલા તરીકે એક આખા સૂક્તમાં યજ્ઞના યૂપ (પશુ બાંધવાના થાંભલા)ની સ્તુતિ કરેલી છે,[2] અને બીજા એક સૂક્તમાં, એ યૂપને શણગારવા વપરાયેલા રંગ અને ઉષાદેવીના ઝગઝગાટ વચ્ચે સરખામણી કરેલી છે.[3] પ્રતીકોનો ઉપયોગ પણ મોટા પ્રમાણમાં થવા લાગે છે. એક જૂની આખ્યાયિકામાં કહેલું કે અગ્નિનો જન્મ પાણીમાંથી થયો હતો. એટલે હવે યજ્ઞમાં જે વેદી પર અગ્નિની સ્થાપના થાય છે તેને તળિયે, પાણીના પ્રતીક અર્થાત્ ચિહ્નરૂપે કમળનું પાંદડું મૂકવામાં આવે છે.[4] એથી વધારે ધ્યાન ખેંચે એવો ફેરફાર તો યજ્ઞનો હવિ આપવાની પાછળ રહેલી ભાવનામાં થયો છે. અગાઉ તેમાં દેવોને

---

૧ જુઓ એગલિંગ : શતપથબ્રાહ્મણ (સેક્રેડ બુક્સ ઑફ ધી ઈસ્ટ), પાર્ટ ૫, પ્રસ્તાવના, પૃ. ૪૬. ૨. ઋ. ૩, ૮. ૩. ઋ. ૧, ૯૨, ૫.

૪ જુઓ એગલિંગ : એજન, પાર્ટ ૪, પ્રસ્તાવના, પૃ. ૧૯-૨૧.

રીઝવવાનો ને તેની સાથે અનુસધાન સાધવાનો હેતુ હતો. તેને બદલે હવે એવો વિચાર પ્રચલિત થયો છે કે યજ્ઞ એ દેવોને ગજ્ઞ કરવાનુ સાધન નથી, પણ યજમાનને જે કઈ જોઈએ તે આપવાની દેવોને ફરજ પાડવાનુ સાધન છે. યજમાન દેવો પાસે પોતાનું ધાર્યું પરાણે કરાવી શકે છે, એટલું જ નહીં પણ હવે તો માણસો એમ માનવા લાગ્યા છે કે દેવોને યજ્ઞમાં હવિ આપવામા આવે છે તેને લીધે જ તેઓ પોતાનુ કામ કરી શકે છે ને વિશ્વના તન્ત્રને ચાલતું રાખી શકે છે બીજા શબ્દોમાં કહીએ તો, યજ્ઞને હવે દેવો કરતાં પણ ઊંચું પદ આપવામાં આવ્યુ છે. આ વિચારમાંથી તાર્કિક પરિણામ એ આવે છે કે આગળ ઉપર પૂર્વમીમાસાદર્શન દેવોની હસ્તીનો જ સદતર ઇનકાર કરે છે. હવે ઘણા લેાકો માને છે કે વૈદિક આર્યોએ પોતાની ઇચ્છા સફળ કરવા માટે આ જે નવો રસ્તો લીધો, તેમા આપણે એટલું જોઈ શકીએ છીએ કે યજ્ઞયાગ આદિ કર્મકાંડમા દેખીતા જાદુનું તત્ત્વ ઉમેરવામા આવ્યુ છે, ને પુરોહિત અને પ્રાર્થના હવે પછી માન્ત્રિક અને મન્ત્રનુ રૂપ ધારણ કરે છે. ધર્મનો જાદુ સાથેનો સબન્ધ શો, અને વૈદિક કર્મકાંડમાં જાદુનાં તત્ત્વો કેટલે અશે દાખલ થયાં છે, તે વાદગ્રસ્ત વિષયો છે, પણ તેની ચર્ચા કરવા આપણે અહીં થોભવાની જરૂર નથી, કેમકે તે આપણે માટે આ જગાએ ખાસ કશી અગત્યના નથી.

આવો એકાંગી કર્મકાંડ એ કોઈ પણ અર્થમાં સમગ્ર પ્રજાનો ધર્મ હતો, એવુ માનવુ યોગ્ય નથી. અત્યાર સુધી આપણે જે મત બાધ્યા છે તેમાં ઋગ્વેદના મન્ત્રો તથા બ્રાહ્મણગ્રન્થોનો આધાર લીધો છે. એ ગ્રન્થો જે કવિ-ઋત્વિજોએ રચેલા હતા તેમણે પોતાનો એક ખાસ સપ્રદાય ઊભો કર્યો હતો. વળી સહિતા ને બ્રાહ્મણોમાં જે ધર્મ દેખાય છે તે શિષ્ટ વર્ગનો છે.[૧] અહીં પ્રસંગોપાત

૧ સરખાવો 'રિલિજિયન ઑફ ધી વેદ,' પૃ. ૨૨, ૨૧૦.

એટલું કહેવું જોઈએ કે યજ્ઞ તે માણસનું દેવો પ્રત્યેનું ઋણ છે એવો જે જૂનો વિચાર હતો તે કર્મકાંડના આ અતિરેક આડે સાવ દબાઈ ગયો હોય એવું દેખાતું નથી એટલે બ્રાહ્મણગ્રન્થોમાં કેટલીકવાર એમ કહેવામાં આવે છે કે યજ્ઞકર્મોને લઈને દેવોનું જે 'ઋણ' છે તે યજ્ઞ કરીને જ ફેડી શકાય[1] સામાન્ય જનસમૂહનો ધર્મ તો હજુ પણ સાદો ને સરળ જ હતો નિસર્ગોપાસનાના જે અતિપ્રાચીન ને વધારે અણઘડ પ્રકારોની વાત પાછળ કરી તે ઉપરાંત એ લોકધર્મમાં જંતરમંતર ને અભિચારના જાતજાતના પ્રયોગો પણ થતા, ને તેની પાછળ હેતુ દુઃખ આવતું રોકવાનો આવેલું દૂર કરવાનો, અને અંતરિક્ષ તથા પૃથ્વી પર ભમતા ભૂત પ્રેત આદિ દુષ્ટ સત્ત્વોને રીઝવવાનો હતો આ લોકાચારનો ખ્યાલ આપણને અથર્વવેદ પરથી મળે છે એ વેદ ઋગ્વેદ કરતાં કંઈક મોડેથી રચાયેલો છે, છતાં અમુક વિષયો પરત્વે તેમાં ધર્મશ્રદ્ધાનું વધારે જૂનું રૂપ આલેખેલું દેખાય છે

૩

આ પ્રાચીન કાળથી ઊતરી આવેલું જે સાહિત્ય આપણી પાસે આજે મોજૂદ છે તેમાં કર્મકાંડ પર ભાર દીધેલો જોવામાં આવે છે, તેનું કારણ કંઈક અંશે એ છે કે તે સાહિત્ય યજ્ઞયાગ અને કર્મકાંડના ઉપયોગ માટે જ પસંદ કરીને સંઘરેલું હતું આ વાત અગાઉ પાછળ કહેલી છે એટલે એ સાહિત્ય જે યુગમાં રચાયું તેના કરતાં જે કાળમાં તેની પસંદગી કરીને સંચય કરવામાં આવ્યો તે કાળના માનસનું પ્રતિબિંબ એમાં વધારે પડે છે છતાં એટલું તો નિઃશંક છે કે કર્મકાંડ, અને તેને અંગે રહેલી કર્મઠતા તેમજ પ્રતીકપૂજન, એ વેદધર્મના આરંભકાળમાં મોજૂદ હતાં જ આ ઉપરાંત બીજાં પણ કેટલાંક તત્ત્વો એમાં વિકસેલાં દેખાય છે તેનો પુરાવો પણ

[1] દા ત જુઓ તૈ સં ૬ ૩ ૧૦, ૫

આપણને એ જ સાહિત્યમાંથી મળે છે, પણ તેમનાં રૂપ ત્યાં આછાં દેખાય છે. આપણી પાસે જે તવારીખો છે તે પરથી આપણે વધારેમાં વધારે એટલું કહી શકીએ કે એ સાહિત્ય રચાયું તે વખતે વિચારોનો ઝોક એ દિશા તરફ વળેલો દેખાય છે. એ ઝોક આ તરફ કેમ વળવા પામ્યો, અને એ પ્રવાહોનાં ખરાં મૂળ ક્યાં પડેલાં છે, તે શોધી કાઢવું મુશ્કેલ છે; કેમકે એ પ્રવાહ યજ્ઞની સાથે બહુ ગાઢ રીતે સંકળાઈ ગયેલો છે છતાં આ તાત્ત્વિક વિચારો, અને યજ્ઞ પાછળ રહેલી ભાવના, એ ધરમૂળથી એકમીજાના વિરોધી લાગે છે આ વિચારો કદાચ પુરોહિત બ્રાહ્મણોના વર્ગની બહાર ચાલેલી ચિન્તનની પ્રવૃત્તિનું પરિણામ હોય, અથવા વધારે સંભવિત તો એ છે[1] કે યજ્ઞયાગના જે વિધિઓ કૃત્રિમ અને અતિશય લાંબા ને અટપટા થઈ પડયા તેની સામે એ પુરોહિત વર્ગમાં જ અણગમો પેદા થયો હોય, ને તેમાંથી આ વિચારોનો જન્મ થવા પામ્યો હોય. તેમની ઉત્પત્તિ ભલે ગમે તે રીતે થઈ હોય, પણ તત્ત્વજ્ઞાનના અભ્યાસીઓ માટે તો તે બહુ મહત્ત્વના છે, કેમકે તેમાં ભારતવર્ષના પછીના યુગનું ઘણુ તત્ત્વચિન્તન બીજરૂપે પડેલું જોવામાં આવે છે હવે એ વિચારોનું નિરૂપણ સંક્ષેપમાં કરીએઃ

(૧) एकेश्वरवाद અથવા ઇશ્વરદ્વૈતવાદ—અનેક દેવદેવીઓ વિષેની આસ્થા એ આરંભકાળના વૈદિક ધર્મનું એક વિશિષ્ટ લક્ષણ હતું પણ ધીરેધીરે એ આસ્થાનું આકર્ષણ ઓછું થતું ગયું. વેદકાળના આર્યોને દેવમંડળની જૂની વ્યવસ્થા વિષે અસન્તોષ પણ થવા લાગ્યો. વળી, વિશ્વના કંઈક સાદા સરળ ખુલાસા માટેની જે ઝંખના માણસના મનમાં જન્મથી જડાયેલી છે તેણે પણ જોર કર્યું. એટલે તે વખતના આર્ય વિચારકે કુદરતના દેખાવોનાં તાત્કાલિક કારણોની નહી, પણ તેના આદિમ અથવા અન્તિમ કારણોની, શોધ

૧. સરખાવો 'રિલિજિયન ઓફ ધી વેદ', પૃ. ૩૫, ૨૧૨–૨૨૦.

શરૂ કરી માણસની નજરે પડતા કુદરતના દેખાવો અનેક દેવદેવીઓએ ઉપજાવેલા છે, એટલું કહ્યે એને હજુ સન્તોષ થતો નથી, પણ એ સર્વ દેવદેવીઓ પર અંકુશ રાખે ને અમલ ચલાવે એવા એક ઈશ્વરને ખોળવાનો પ્રયત્ન તે કરે છે આવા એક ઈશ્વરની અથવા દેવાધિદેવની કલ્પના, જેણે અત્યારે સ્પષ્ટ રૂપ ધારણ કર્યું, તે પૂર્વકાલીન વિચારોમાં ગર્ભિત રૂપે તો પડેલી હતી જ કેમકે, દેવદેવીઓનું નોખું વ્યક્તિત્વ પૂરેપૂરું ન પડાતાં અધૂરું રહી ગયેલું, તેમજ કુદરતના દેખાવો (દા ત સૂર્ય અગ્નિ ઉષા) ને એકબીજા સાથે સ્વાભાવિક રીતે ગાઢ સમ્બન્ધ હતો અથવા કહો કે એકબીજા સાથે સામ્ય હતું, એને લીધે વૈદિક દેવમંડળના દેવદેવીઓમાં કેટલીક સેળભેળ થઈ ગયેલી છે એક દેવ ઘણી વાર બીજા કોઈ દેવના જેવો લાગે છે એથી કરીને જુદા જુદા દેવોનાં ચિત્રો એક જ રીતે આલેખાવા પામ્યાં છે, અને કોઈ સૂક્તમાં જો દેવનું નામ ન આપ્યું હોય, તો તેમાં ક્યા દેવની સ્તુતિ કરવા ધારી છે તે નક્કી કરવું ઘણીવાર અઘરું થઈ પડે આ સમ્બન્ધમાં વૈદિક ઋષિઓની બીજી એક જાણીતી ટેવનો ઉલ્લેખ કરવા જેવો છે તેઓ અમુક વખતે જે દેવની સ્તુતિ કરતા હોય તેનો મહિમા ઘણો જ વધારી મૂકે છે, તે દેવ સર્વોત્તમ અને સર્વોપરી છે એવું વર્ણન કરે છે, અને એટલા વખત પૂરતી બીજા દેવોની હસ્તી તરફ આંખ મીંચી દે છે આ પ્રકારની ધાર્મિક માન્યતાને મેક્સમૂલરે 'હેનોથીઈઝમ અર્થાત્ 'અધિદેવવાદ' એ નામ આપ્યું છે તેમાં एक ઈશ્વર અથવા અધિદેવને માનવામાં આવે છે, પણ एक ને અદ્વિતીય એવા ઈશ્વરને માનનાર જે એકેશ્વરવાદ તેના કરતાં આ વાદ જુદો છે માણસમાં એકત્વ જોવા શોધવાની જે વૃત્તિ જન્મથી જડાયેલી છે તે જ અહીં અજાણતાં જોર કરી રહી છે, એમ મેક્સમૂલરને લાગ્યું તેથી તેમણે કહ્યું કે માણસ અનેકદેવવાદથી આગળ વધીને એકેશ્વરવાદની દિશામાં જાય છે, ત્યાં વચ્ચે અધિદેવવાદરૂપી મુકામ અથવા વિસામો

અચૂક આવે જ છે.[1] આ મત ઘણાઓને રુચ્યો નથી. તેઓ માને છે કે આવી અતિશયોક્તિ તો ધાર્મિક કવિતામાં બધે સ્વાભાવિક રીતે હોય જ છે; અને તેથી, એમાં અનેકત્વના વિચાર પરથી એકત્વના વિચાર તરફ પ્રગતિ રહેલી જ છે એવું નિશ્ચયપૂર્વક ન કહી શકાય. અધિદૈવવાદ તરફનો આ જે ઝોક છે તેને 'પોતાનો સ્વાર્થ સાધી લેનારો એકેશ્વરવાદ' એવું પણ નામ અપાયું છે. તેને વિષે એટલું તો જરૂર કહી શકાય કે જૂના વખતના અનેક દેવોની જગાએ એક ઈશ્વરની ઉપાસના ચાલુ થવામાં આ અધિદૈવવાદે એકંદરે મદદ જ કરી છે.

આપણને કદાચ એમ લાગે કે જૂના દેવમંડળના અનેક દેવોને ઘટાડી એક જ દેવ રાખવો હોય, તો તેનો સહેલામાં સહેલો ઉપાય એ છે કે એમાંનો જે દેવ સૌથી વધારે ભવ્ય અને રુવાબદાર હોય તેને ચઢાવીને પરમેશ્વરના આસન પર બેસાડી દેવો. પણ વેદકાળના ભારતવર્ષમાં એ ઉપાય લેવામાં આવ્યો નહીં. આવો એકેશ્વરવાદ ઈશ્વરમાં જે જે ગુણ અને શક્તિ માગે તે બધાં એક કાળે વરુણમાં, તે તે પછી એક કાળે ઇન્દ્રમાં, દેખાયાં હતાં એ ખરું. પણ સગુણ સાકાર ઈશ્વરનું રૂપ એમાંથી એકે દેવે ધારણ કર્યું નહીં. એટલે આપણે એમ કહી શકીએ કે એકેશ્વરવાદનો જે સામાન્ય અર્થ છે તે અર્થમાં એ વાદ વેદયુગમાં ખરેખર પ્રચલિત થવા પામ્યો જ નહોતો. એ વખતે દેવોમાં એકત્વ આણવાનો પ્રયત્ન જુદી ઢબે થયો હતો; અને બીજા દેવોના ઉપરીનું પદ ભોગવનાર કોઈ એક દેવ શોધી કાઢવાનો નહીં, પણ એ સર્વની પાછળ કામ કરી રહેલી કોઈ એક શક્તિ હોય તો તે શોધી કાઢવાનો, પ્રયત્ન થયો હતો. આને 'તાત્ત્વિક અથવા દાર્શનિક એકેશ્વરવાદ' કહી શકાય. આનો પણ પાયો વેદના શરૂઆતના મંત્રોમાં જોઈ શકાય છે, કેમકે વેદના કવિઓ એ દેવોનાં, દાખલા તરીકે મિત્ર અને વરુણનાં — ને ક્યારેક વધારે

૧. 'સિક્સ સિસ્ટિમ્સ ઑફ ઇંડિયન ફિલોસોફી', પૃ. ૪૦.

દેવોનાં પણ — નામ એકસાથે મૂકે છે; અને એ દેવો તે જાણે એક જ દેવ હોય એવી રીતે તેમને સંબોધે છે. આ વૃત્તિનું પરિણામ આપણે કંઈક મોડેથી રચાયેલાં સૂક્તોમાં પ્રકટ થયેલું જોઈએ છીએ. દાખલા તરીકે, 'સત્ એક છે, તેને વિપ્રો બહુ રીતે વર્ણવે છે; તેઓ તેને અગ્નિ, યમ, માતરિશ્વા વગેરે કહે છે;' એ વચન લો.[1] ઋગ્વેદના બીજા એક સૂક્તમાં જે ધ્રુવપદ આવે છે તેનો પણ આ જ અર્થ છે, એમાં કશી શંકા નથી. એ વચન છેઃ મહદ્ દેવાનામસુરત્વમેકમ્ — 'દેવોનું પૂજનીય દેવત્વ એક જ છે.'[2] આમ વેદકાળના આર્યોને એટલી તો દઢ પ્રતીતિ હતી કે કુદરતના વિવિધ દેખાવો ઉત્પન્ન કરનારું અન્તિમ કારણ તો એક જ છે, પણ એનું સ્વરૂપ કેવું હશે એ વિષે તેઓ લાંબા વખત સુધી મૂંઝવણમાં રહ્યા. તેમણે એક પછી એક એમ અનેક ઉકેલ અજમાવી જોયા, પણ એમાંના એકેથી તેમને સંતોષ થવા પામ્યો નહીં. એક દેવની કલ્પના પર પહોંચવાનો એક જૂનામાં જૂનો રસ્તો એ હતો કે દેવોનો આખો સમુદાય એક-સામટો લેવો, ને તેને 'વિશ્વે દેવા' — અર્થાત્ 'સર્વ-દેવો' — એ નામ આપવું. આ જાતનું એકત્વ કદાચ સાવ યાન્ત્રિક ને બનાવટી લાગશે; પણ ખરું જોતાં એવું નથી, કેમકે એમાં ગર્ભિત રીતે એવું ભાન રહેલું છે કે નિસર્ગની ક્રિયાઓની તળે કંઈક એકગમવાળો હેતુ રહેલો છે. એકત્વ પર આવવાનો આના કરતાં વધારે કાલ્પનિક એવો એક બીજો ઉપાય પણ હતો. તેમાં દેવત્વનું એકાદ આગળ-પડતું અંગ — અનેક દેવોને લાગુ પડી શકે એવું કંઈક વર્ણન પસંદ કરી કાઢવું, તેને સગુણ સાકાર પુરુષરૂપ આપવું; અને તેને પરમેશ્વર માની તેની ઉપાસના કરવી. 'વિશ્વકર્મા' શબ્દ આ પ્રકારનો છે. તેનો અર્થ છે 'વસ્તુમાત્રનો સરજનહાર'. મૂળ તો એ શબ્દ ઇન્દ્ર અને સૂર્યના વર્ણનમાં વિશેષણરૂપે દેખા દે છે, પણ

1. ઋ. ૧; ૧૬૪, ૪૬.

૨. ૩, ૫૫. સરખાવો 'ઓરીજીનલ સંસ્કૃત ટેક્સ્ટ્સ' વૉ.૫, પૃ. ૩૫૪.

આગળ ઉપર તે વિશેષણ તરીકે વપરાતો મટી જાય છે, અને સર્વ દેવોની ઉપરવટ દેવાધિદેવના આસન પર તેની સ્થાપના થાય છે.[1] જે કેવળ એક તાર્કિક કલ્પના હતી તે વિકાસ પામીને સાકાર દેવનું રૂપ ધારણ કરે છે બીજાં કેટલાયે ગુણવાચક વિશેષણોની બાબતમાં પણ આવું જ બને છે આ દેવાધિદેવોને વિષે ખાસ ધ્યાન ખેંચે એવી વાત એ છે કે તેમનો ઐક્ય પોતાનું અધિદેવપદ લાંબો વખત ટકાવી શકતો નથી. 'જે દેવ રાજદંડ હાથમાં લે છે તે થોડા જ વખતમાં તેને પાછો નીચે મૂકી દે છે.' એક કલ્પના અધૂરી લાગે છે, એટલે તેની જગાએ બીજી કલ્પના ઊભી થાય છે. તેથી વેદકાળનો, તાત્ત્વિક અથવા દાર્શનિક કોટિનો, એકેશ્વરવાદ પણ અસ્થિર છે, અને ફરી ફરી પોતાનું આસન બદલ્યા કરે છે, એમ કહેવું જોઈએ. કોકે કહ્યું છે તેમ, આ કાળની ખડિત મૂર્તિઓ લઈને તેના વડે, પછીના વખતમા, પુરાણોની દેવસૃષ્ટિના મન્દિરને શણગારવામા આવ્યુ છે

આ લાબા સમય દરમ્યાન એક પછી એક જે દેવો અધિદેવના ઊંચા આસન પર બેઠા ને ત્યાંથી હેઠે ઊતર્યા તેમના નામ અહીં આપવાની જરૂર નથી. એમાંના એક — પ્રજાપતિ — નો જ નિર્દેશ અહીં કરવો બસ થશે. પ્રજાપતિ તે 'પ્રજાના પિતા' છે; અને સર્વ દેવોમાં તેમનું પદ સૌથી મહત્ત્વનું છે. નિસર્ગની સર્જનશક્તિનું મૂર્ત રૂપ તે પ્રજાપતિ. આ દેવની ઉત્પત્તિ પણ વિશ્વકર્માની પેઠે જ થઈ છે. એમના નામનો અર્થ 'પ્રાણીમાત્રના પતિ' એવો થાય છે, અને પહેલાં તો સવિતા — અર્થાત્ સર્જક કે પ્રાણદાતા — જેવા દેવોના વર્ણનમાં વિશેષણરૂપે એનો પ્રયોગ થાય છે પણ આગળ જતાં તે સ્વતન્ત્ર દેવનું રૂપ ધારણ કરે છે; ને તે જ વિશ્વનો સર્જક અને નિયન્તા છે એમ મનાય છે. બ્રાહ્મણ-ગ્રન્થોમાં આ દેવ પ્રથમ પદ ભોગવે છે શતપથબ્રાહ્મણમાં કહ્યું

1. ઋ. ૧૦, ૮૧, ૮૨.

છે કે દેવો તેત્રીસ છે, ચોત્રીસમા તે પ્રજાપતિ, અને તેમનામાં બીજા સર્વ દેવનો સમાવેશ થઈ જાય છે[1] ઋગ્વેદમાં એમનું નામ ઘણી જગાએ આવતું નથી પણ ત્યાંયે એમનું ભવ્ય વર્ણન આપેલું છે[2] આપણને એમ માનવાનું મન થાય છે કે પરમેશ્વરને માટે ઝંખતા લોકોને આવા દેવથી તૃપ્તિ થવી જોઈતી હતી, અને દેવસૃષ્ટિમાં એકત્વ ખોળવા નીકળેલા આર્યોએ પ્રજાપતિને આખરી મુકામ માની ત્યાં આગળ અટકી જવું જોઈતું હતું પણ વેદકાળના આર્યો ફિલસૂફીની બાબતમા ઊંડી ખાણોમાં ઊતરનારા હતા, અને સહેજમાં સન્તોષ માનીને બેસી જાય એવા નહોતા એટલે તેમના મનનો ભાવ પ્રજાપતિ ઉપરથી પણ ઊતરી ગયો, અને તેની જગાએ પ્રાણ[3]—અર્થાત્ 'દેવરૂપ પામેલો શ્વાસ', એટલે કે માણસના જીવને મળતો સમગ્ર વિશ્વનો જીવ — તથા કાળ[2] — અર્થાત્ સમગ્ર વિશ્વના સર્જક અને સહારક — જેવા દેવોની ઉપાસના થવા લાગે છે એમાંના કેટલાકનો નિર્દેશ આગળ ઉપર ફરીવાર કરીશુ

(૨) અદ્વૈતવાદ — અહીં સુધી અમે જે કલ્પનાઓ 'એકેશ્વરવાદી' કહીને વર્ણવી, તેની સાથે અદ્વૈતવાદી કલ્પનાઓ પણ ભળેલી છે, અને તેમને છૂટી પાડવી મુશ્કેલ છે પણ અમુક અમુક સૂક્તોમાં એમાંથી એક અથવા બીજો મત સ્પષ્ટ રીતે દર્શાવેલો છે તેથી એનો એ જુદા પ્રવાહ તરીકે નિર્દેશ કરવો અમને યોગ્ય લાગ્યો છે આમાંથી એકેશ્વરવાદની કલ્પના તેના શુદ્ધ રૂપમા લઈએ, તો દ્વૈતવાદ આવ્યા વિના રહેતો નથી એકેશ્વરવાદનું ધ્યેય તો એટલું જ છે કે દેવ સૃષ્ટિમાં એકત્વની સ્થાપના કરવી — એટલે કે દેવોની સખ્યા ઘટાડી એક જ દેવ રાખવો, અને એ દેવ જગતની ઉપર ને તેનાથી અળગો

---

1 શતપથબ્રાહ્મણ ૫, ૧, ૨, ૧૦ અને ૧૩ ૨. ૧૦, ૧૨૧.

રહી જગતનું સર્જન અને નિયમન કરે. એ મત કુદરત અથવા પ્રકૃતિને ઈશ્વરની સામે અળગી ઊભી રહેલી માને છે; અને તેથી તે એકત્વ માટેની ઝંખનાને વિશિષ્ટ, મર્યાદિત અર્થમાં જ સંતોષી શકે છે. એકત્વની આના કરતાં વધારે ઊંચી એક કલ્પના છે; અને તે અદ્વૈતવાદ. તે કહે છે કે આખું જગત એક જ મૂળમાંથી ઉદ્ભવેલું છે. આ વાદનું સંપૂર્ણ નિરૂપણ ઉપનિષદોમાં કરેલું છે, છતાં આપણે અત્યારે જે સમયનો વિચાર કરીએ છીએ તે સમયના સાહિત્યમાં એ વાદની ઝાંખી અનેકવાર થાય છે. એ સાહિત્યમાં આવા અદ્વૈતવાદી વિચારના ઓછામાં ઓછા બે પ્રકાર સ્પષ્ટપણે દેખાય છે. એક પ્રકાર બ્રહ્મને વિશ્વરૂપ માને છે, અર્થાત્ પ્રકૃતિ તથા ઈશ્વરને એક અને અભિન્ન ગણે છે. ઋગ્વેદમાં, દેવી અદિતિ (અર્થાત્ અનન્ત, અમર્યાદ) વિષેની એક ઋચામાં આ પ્રકારનું એક વર્ણન આપેલું મળે છે. ત્યાં એમ કહેલું છે કે સર્વ દેવો ને સર્વ મનુષ્યો, તેમજ આકાશ તથા અંતરિક્ષ — વસ્તુતઃ 'જે કંઈ થઈ ગયું છે ને જે કંઈ થવાનું છે તે બધું' — અદિતિરૂપ જ છે.[1] ઈશ્વરને વિશ્વરૂપ માનનાર મતનો મુખ્ય મુદ્દો એ છે કે તેમાં ઈશ્વર અને પ્રકૃતિ વચ્ચે કશો ભેદ માનેલો નથી; જ્યારે, આપણે પાછળ જોયું તેમ, એકેશ્વરવાદમાં એ ભેદ ગર્ભિત રીતે અવશ્ય રહેલો હોય છે. આ મતમાં ઈશ્વરને પ્રકૃતિની પાર નહીં, પણ પ્રકૃતિમાં ઓતપ્રોત રહેલો કલ્પ્યો છે.[2] જગત ઈશ્વરમાંથી

૧. ૧; ૮૯; ૧૦.

૨. ઈશ્વર અને જગતને અભિન્ન અને એકરૂપ માનનાર મતના ઉદાહરણ તરીકે સામાન્ય રીતે પુરુષસૂક્ત (ઋ. ૧૦; ૯૦) ને રજૂ કરવામાં આવે છે, પણ તે, આ કારણસર, બરાબર નથી. એ સૂક્તના આરંભમાં જ પરમ સત્યના વિશ્વાધિક રૂપ પર ભાર મૂકેલો છે· 'પૃથ્વીને સર્વ બાજુએથી વ્યાપી વળ્યા પછી તેની પાર તે દસ આગળ જેટલો વધ્યો.' (સ ભૂમિં વિશ્વતો वृत्वाऽत्यतिष्ठद्दशाङ्गुलम्.)

ઉત્પન્ન થતું નથી, પણ તે પોતે જ ઈશ્વર છે. આ મતનો હેતુ એકતા સ્થાપવાનો છે ખરો; પણ તેમાં એક અસંગતિ એ દેખાય છે કે તે ઈશ્વર અને પ્રકૃતિ બંને કલ્પનાઓને કાયમ રાખે છે, અને તેથી સાચી એકતા શોધવા નીકળેલા મનને તે સંતોષ આપી શકતો નથી. એટલા સારુ એકતા વિશેની એક બીજી કલ્પના નીકળી હોવી જોઈએ. એ કલ્પના આપણને આ સમયના સાહિત્યમાં મળે છે. દાખલા તરીકે સૃષ્ટિસર્જનનું વર્ણન આપનારું 'નાસદીય સૂક્ત'[1] લો. તેની સ્તુતિરૂપે એમ કહેવાયું છે કે તે 'ભારતીય વિચારરૂપી વૃક્ષનું ખીલેલું ફૂલ છે.' તેનો અનુવાદ નીચે પ્રમાણે છેઃ

'તે વેળાએ અસત્ નહોતું તેમ સત્ પણ નહોતું. અન્તરિક્ષ નહોતું, તેમ તેની પારનું આકાશ પણ નહોતું. (તેની સ્થિતિમાં) આચ્છાદન કોણે કરેલું? તે ક્યાં હતું ને કોને આશરે હતું? ગહન ને ગંભીર જળ હતું ખરું કે?

'મૃત્યુ નહોતું, ને તેથી કશું અમર તત્ત્વ પણ નહોતું. રાત ને દિવસની વચ્ચે કશો ભેદ નહોતો. (જે કંઈ હતું તે) એક પોતે વાયુ વિના શ્વાસ લેતું હતું. તેના સિવાય બીજું કશું જ નહોતું.

'તિમિર હતું. શરૂઆતમાં પાણી તિમિરથી ઢંકાયેલું હતું, ને ઓળખાય એવું નહોતું. છોતરાથી ઢંકાયેલું જે બીજ હતું તે એક તપના પ્રભાવ વડે જન્મ ધારણ કર્યો.

'તેના મનનું જે પ્રથમ રેત (બીજ) હતું તે જ શરૂઆતમાં કામ થયો. કવિઓએ હૃદયમાં શોધ કરીને અસતમાં સતનો સંબન્ધ શોધી કાઢ્યો.

'તેનું જે કિરણ આડું પથરાયેલું હતું તે નીચે હતું, તેમજ ઉપર પણ હતું. રેત ધારણ કરનારા હતા; શક્તિઓ હતી; સ્વધા એટલે કે સ્વશક્તિ નીચે હતી, ને પ્રયતિ એટલે કે પ્રભાવ ઉપર હતો.

'ત્યારે, આ વિસૃષ્ટિ (સૃષ્ટિ) ક્યાંથી પેદા થઈ તે કોણ જાણે છે?

---

1. ઋ. ૧૦; ૧૨૯.

તે કોણે સમજાવ્યું છે? દેવો પણ આ વિસૃષ્ટિ પેદા થઈ તે પછીઆવેલા છે. ત્યારે આ વિસૃષ્ટિ ક્યાંથી પેદા થઈ એની ખબર કોને હશે?

'જેનામાથી આ વિસૃષ્ટિ પેદા થઈ તેણે તે પેદા કરી છે કે નહીં ? પરમ વ્યોમમાં રહેનાર એનો જે અધ્યક્ષ છે તે ખરેખર એ વાત જાણતો હશે; કે તે પણ નહીં જાણતો હોય ! (કોને ખબર.)'

આ સૂક્ત વિશ્વસાહિત્યમાં સ્થાન પામી ચૂક્યું છે એમ કહી શકાય. એમાં આપણને અદ્વૈતવાદી વિચારનો અર્ક મળી રહે છે. જગતને જ ઈશ્વરરૂપ માનનાર વિચારકથી આ સૂક્તનો તત્ત્વદર્શી કવિ જુદો પડે છે. તે કાર્યકારણના નિયમને માને છે; અને આખું વિશ્વ એક જ આદિકારણમાંથી નીકળેલું છે એમ કહે છે. એટલું નહીં પણ તેનુ સ્વરૂપ કેવુ હશે એ પ્રશ્નની પણ ચર્ચા કરે છે. સત્ અને અસત્ મૃત્યુ અને જીવન, પુણ્ય અને પાપ વગેરે દ્વન્દ્વો આ મૂળ તત્ત્વની અંદર જ ઊભા થાય છે, અને તેથી આખરે એ તત્ત્વમા તેમની વચ્ચેનો વિરોધ શમી જાય છે. વિશ્વની ઉત્પત્તિને વિષે અહીં એમ નથી કહ્યું કે કોઇ દેવ અથવા દેવીએ બહાર રહીને તેનુ સર્જન કર્યું તે મનમા આવે તેવો એનો ઘાટ ઘડ્યો. ઊલટું અહીં તો એમ કહેલું છે કે ઇન્દ્રિયો વડે જેની પ્રતીતિ થાય છે એવું આ દૃશ્ય જગત તે એક અતીન્દ્રિય આદિ-કારણનો જ, સ્વયંસ્ફૂર્તિથી થયેલો વિકાસ — અર્થાત્ એના સ્વરૂપનું જ પ્રાકટ્ય — છે. આ કલ્પના સર્વથા અપૌરુષેય છે, અને તેમાં કોઈ દેવદેવીને જરાયે સ્થાન નથી. ઈશ્વર અને જગતને અભિન્ન ને એકરૂપ માનનાર વિચારમા સેશ્વરદ્વૈતવાદનો જે થોડોઘણો અંશ દેખાય છે તે પણ અહીં જોવામાં આવતો નથી. અહીં એને માટે અતિશય સાવચેતીથી પસંદ કરેલાં બે વિશેષણો વાપર્યાં છે — 'તે એક' (तद् एकम्). તે એટલું જ સૂચવે છે કે એ અન્તિમ તત્ત્વ ભાવાત્મક છે અર્થાત્ ખરેખરી હસ્તી ધરાવે છે; અને તે એક હોઈ અદ્વિતીય છે. આ ઉપરાંત કશો ધ્વનિ એમાંથી નીકળતો નથી અહીં આપણે ઉપનિષદના અદ્વૈતબ્રહ્મવાદના ઊંબરા પર આવીને ઊભા રહીએ છીએ.

૪

આ ઉપરાંત એક બીજો પણ પ્રવાહ જોવામાં આવે છે તેને 'વેદ્યુબનો સ્વતન્ત્ર વિચાર'[૧] એ વ્યાપક નામ આપી શકાય. પણ સાથે એટલું યાદ રાખવું જોઈએ કે વેદના શિક્ષણમાં એનો સમાવેશ થતો નથી વેદમાં એના આકસ્મિક ઉલ્લેખો છે, તે વચ્ચે પ્રસંગોપાત ક્યારેક આવે છે, છતાં એનો અર્થ સાવ સ્પષ્ટ છે એ જાતના વિચારો કરનારા લોકોને 'વેદના દ્વેષી' (ब्रह्मद्विष्) 'દેવોની નિન્દા કરનારા' (देवनिद्), તથા 'વ્રત વિનાના' (अव्रत) કહી, તેમની ઝાટકણી કાઢેલી છે આવા 'નાસ્તિક' અર્થાત્ અવૈદિક વિચારો પ્રાચીન ભારતમાં અજાણ્યા નહોતા એ વાત જૈન ધર્મની પરંપરા પરથી પણ જોઇ શકાય છે તેમાં મહાવીર પહેલાં પણ અનેક તીર્થંકરો થઈ ગયેલા માન્યા છે એમાંના ઓછામાં ઓછા એક એટલે કે પાર્શ્વનાથ ઐતિહાસિક વ્યક્તિ હતા એમ હવે સામાન્ય રીતે મનાય છે, અને તેમને ઈ સ. પૂર્વે આઠમા સૈકામાં મૂકવામાં આવે છે જે કાલક્રમ હવે સર્વમાન્ય જેવો છે તે પ્રમાણે આ સમયમાં જ બ્રાહ્મણગ્રન્થોની પણ રચના થઈ છે[૨] આ જે બીજો વિચારપ્રવાહ છે, તે કેટલીકવાર અશ્રદ્ધારૂપે પ્રગટ થાય છે પણ તે ગમે તે રૂપે દેખા દેતો હોય તોયે વેદના પ્રચલિત સિદ્ધાન્તોનો વિરોધ તો કરે જ છે ઋગ્વેદમાં શ્રદ્ધાને ઉદ્દેશીને રચેલું એક આખું સૂક્ત[૩] આપ્યું છે, તેને અન્તે કવિ પ્રાર્થના કરે છે 'હે શ્રદ્ધા, તું અમને શ્રદ્ધાળુ બનાવ (श्रद्धे श्रद्धापयेह न)' ડૉયસન કહે છે[૪] કે આ સૂક્ત રચાયું

---

૧ જુઓ 'રિલિજ્યન ઓફ ધી વેદ', પૃ ૧૮૭

૨ જુઓ 'કેમ્બ્રીજ હિસ્ટરી ઓફ ઈંડિયા', વૉ ૧, પૃ ૧૫૪

૩ ઋ ૧૦, ૧૫૧

૪ 'ઇંડિયન એંટીક્વેરી', ૧૯૦૦, પૃ. ૩૯૭.

તે સમયે હવા અમુક જાતની અશ્રદ્ધાથી ભરેલી હતી એમ જો ન માનીએ, તો આવી પ્રાર્થનાનું કારણ સમજી શકાય નહીં. અશ્રદ્ધાનાં દષ્ટાન્તો તરીકે ઋગ્વેદનાં બીજાં પણ બે સૂક્તો બતાવી શકાય એવાં છે. તેમાંના એકમાં[1] ઇન્દ્રની હસ્તી ને તેની શ્રેષ્ઠતા વિષે જે અશ્રદ્ધા લોકોમાં પ્રચલિત હતી તેનો સ્પષ્ટ ઉલ્લેખ કર્યો છે, અને તેનાં ભારે પરાક્રમોનું વર્ણન કરીને તેની મહત્તા ને શક્તિ વિષે નાસ્તિક લોકોના મનમાં શ્રદ્ધા ઉપજાવવાનો પ્રયત્ન કરેલો છે. બીજા એક સૂક્તમાં વેદના ઉપાસકોને 'પોતાની મેળે સંભ્રમમાં પડેલા, સ્વાર્થી, ને દેડકાની પેઠે ડ્રુંઉં ડ્રુંઉં કરતા બ્રાહ્મણો' કહી તેમની હાંસી કરેલી છે. વિચારોના આ વહેણમાંથી જતે દહાડે અવૈદિક સંપ્રદાયોનો જન્મ થયો (જુઓ પ્રસ્તાવના). ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનના ઇતિહાસમાં એ સંપ્રદાયોનું મહત્ત્વ કેટલું બધું છે તે આપણે પાછળ જોઈ ગયા છીએ.

૫

આ કાળમાં જીવન તથા ઇતર વસ્તુઓને વિષે લોકોના વિચાર એકંદરે કેવા હતા તેનું ટૂંકું વર્ણન આપીને અમે આ પ્રકરણ સમાપ્ત કરીશું. કુદરત અને માણસ બંનેને વિષે આ સમયમાં ચિન્તન ચાલે છે. બાહ્ય જગતની શક્તિ સાચી હોવા વિષે કદી શંકા ઉઠાવવામાં આવતી નથી. જગતને વિષે એમ મનાય છે કે તે જુદા જુદા અવયવોવાળા દેહના જેવું સુવ્યવસ્થિત તન્ત્ર છે; પૃથ્વી, અન્તરિક્ષ અને સ્વર્ગરૂપી ત્રણ ભાગમાં વહેંચાઈ ગયેલું છે; અને તે દરેક ભાગને જુદાં જુદાં દેવદેવીઓ દોરે છે, જે તેને પોતાના તેજથી પ્રકાશિત કરે છે. વસ્તુતાએ, વિશ્વ એક નિયમબદ્ધ ને વ્યવસ્થિત તન્ત્ર છે એમ બતાવવાને સારુ જ નિસર્ગની જુદી જુદી શક્તિઓને દેવરૂપે કલ્પવામાં આવી છે. દેવો ભલે ઘણા હોય, પણ

---

૧. ઋ. ૨, ૧૨.

તેઓ જેના પર ભાર મૂકાવે છે તે જગત તો એક જ છે. એકેશ્વરવાદી ને અદ્વૈતવાદી વિચારોનો વિકાસ થતાં આ એકત્વની કલ્પના પર સ્વાભાવિક રીતે ભાર દેવામાં આવે છે. સૃષ્ટિનું સર્જન, અને તેનો વિકાસ, એ બન્ને કલ્પનાઓ દેખા દે છે. જ્યાં વિશ્વને સરજાયેલું કહ્યું છે ત્યાં પણ એ સર્જન એક જ વાર થયાનો ઉલ્લેખ છે. જગતનું સર્જન અનેકવાર થાય છે, એવો વિચાર પછીના વખતમાં બહુ જાણીતો થયો હતો; પણ આ વેદયુગમાં તે જોવા મળતો નથી.[1] સૃષ્ટિસર્જનના ક્રમનાં જુદાં જુદાં અનેક વર્ણનો અપાયાં છે. તેમાંનું એક સૌથી સાધારણ વર્ણન એ છે કે પહેલાં પાણી પેદા કરવામાં આવ્યું, ને પછી તેમાંથી બીજી બધી વસ્તુઓનો ઉદ્ભવ થયો. માણસો જેમ ઘર બાંધે તેમ દેવોએ જગતને ચણીને ઊભું કર્યું, એવો વિચાર પણ કેટલીકવાર જોવામાં આવે છે. એક કવિએ વરુણને વિશ્વની રચના કરનાર સ્થપતિ કલ્પ્યો છે, અને કાંતિમાન સૂર્યને તેના હાલતા ગજ તરીકે વર્ણવ્યો છે.[2] બીજા એક કવિને આશ્ચર્ય થાય છે કે આ વિશ્વ રચવા માટે સામગ્રી ક્યાંથી આવી હશે! તે પૂછે છે: 'જેમાંથી દ્યાવાપૃથિવી ઉત્પન્ન થયાં તે વન કયું ને તે વૃક્ષ કયું?'[3] કેટલીકવાર જગતનો જન્મ થયો એવું વર્ણન અપાયું છે, અને દ્યાવાપૃથિવીને તેનાં માતાપિતા કહેવામાં આવ્યાં છે. તે ઉપરાંત એક બીજો પણ વચાર છે તે, કર્મકાંડની અસર નીચે, જગતને યજ્ઞમાંથી ઉત્પન્ન થયેલું વર્ણવે છે.

આ કલ્પના વેદમાં અનેક ઠેકાણે આવે છે. પુરુષસૂક્તમાં તે સ્પષ્ટ રૂપે પ્રગટ થાય છે. ત્યાં કહ્યું છે કે વિરાટ અર્થાત્ વિશ્વરૂપ પુરુષ તે વિશ્વાધિક—અર્થાત્ વિશ્વને વ્યાપતાં પણ વધેલા—બીજા તત્ત્વમાંથી ઉદ્ભવ્યો. એ વિરાટ અથવા વિશ્વરૂપ પુરુષ પોતે યજ્ઞમાં હોમાયો, અને તેની આહુતિમાંથી વિશ્વની આ બધી વિવિધતાનો જન્મ થયો, એવું વર્ણન એ સૂક્તમાં આપેલું છે. 'તેના મનમાંથી ચન્દ્રમા જન્મ્યો; તેની આંખમાંથી સૂર્ય જન્મ્યો; તેના મુખમાંથી ઇન્દ્ર અને અગ્નિ જન્મ્યા; તેના પ્રાણમાંથી વાયુ જન્મ્યો; તેની નાભિમાંથી અન્તરિક્ષ પેદા થયું; તેના માથામાંથી આકાશ પેદા થયું; તેના પગમાંથી ભૂમિ, ને તેના કાનમાંથી દિશાઓ, પેદા થઈ." વસ્તુતઃ અહીં, નજર સામે દેખાતા સમગ્ર જગતને તોડી નાખી તેના અનેક ભાગ જુદા પાડી બતાવ્યા છે. આના કરતાં ઊલટી ક્રિયા આપણને કેટલીકવાર ઉપનિષદોમાં જોવા મળે છે. ત્યાં સંસારના રોજેરોજના અનુભવમાં નજરે પડતા જુદા જુદા અવયવોને ભેગા કરી તેમાંથી મૂળ અવયવી ફરી ઊભો કર્યો છે. સૃષ્ટિના વિકાસ વિષેનો, ફિલસૂફીની દૃષ્ટિએ આના કરતાં ચડી જાય એવો, વિચાર નાસદીય સૂક્તમાં આપેલો છે, એ અમે પાછળ કહી ગયા છીએ.

આ વખતે માનવજીવનની જે યોજના લોકો આગળ રજૂ થતી તેમાં યજ્ઞયાગને સ્વાભાવિક રીતે આગળપડતું સ્થાન અપાયું છે. માણસને જે કંઈ જોઈએ તે મેળવી આપવાની યજ્ઞની શક્તિ વિષે કદી શંકા ઉઠાવવામાં આવતી નથી. આપણે જોઈ ગયા તેમ, યજ્ઞ એ ઋણ છે એમ પણ કેટલીકવાર કહ્યું છે. 'ઋણત્રય'માં યજ્ઞને પ્રથમ પદ અપાયું છે, એ વર્ણનમાં જ ગર્ભિત રીતે ફરજનો ચોખ્ખો ખ્યાલ રહેલો છે. બીજું ઋણ તે પ્રાચીન ઋષિઓ પ્રત્યે, તેઓ સંસ્કારોનો જે વારસો પાછળ મૂકી ગયા તેને માટે, છે. એ ઋણ ફેડવાનો ઉપાય એ છે કે તેમણે

આપેલા એ સંસ્કાર ઝીલવા, સંઘરવા, ને આગળ પર આવનારી પેઢીને સોંપી જવા ત્રીજું ઋણ તે પિતૃઋણ છે તે ફેડવાનો રસ્તો એ છે કે ગૃહસ્થાશ્રમ સ્વીકારવો, ને સંતતિ પેદા કરી પૂર્વજોનો વંશવેલો કાયમ રાખવો આમ આ આદર્શ ઘણો આગળ જ અટકી જતો નથી માણસ જે પ્રજામાં જન્મેલો છે તે પ્રજાનો તાંતણો ચાલુ રાખવો, અને સમાજે પરાપૂર્વથી સંઘરેલા સંસ્કાર સાચવીને વધારવા ને ભાવિ પ્રજાને સોંપી જવા, એ ફરજ પણ તેણે માણસોને માથે નાખી છે તે ઉપરાંત એ આદર્શમાં સત્યનિષ્ઠા, સંયમ અને ભૂતદયા જેવા ગુણો કેળવવાનો પણ આદેશ આપેલો છે પડોશી ને મિત્ર પ્રત્યેના પરોપકારની ખાસ પ્રશંસા, અને કંજૂસાઈની નિન્દા, ઋગ્વેદમાં કરેલી છે[1] દાખલા તરીકે, તેમાં કહ્યું છે : केवलाघो भवति केवलादी (જે એકલો જ ખાય છે તે સાવ પાપી હોય છે તેનું એ અન્ન સાવ પાપી થાય છે તેનું એ અન્ન પણ વિષ જેવું જાણવું) તપોમાર્ગ તરફનો ઝોક પણ આ કાળમાં દેખાય છે ઋગ્વેદમાં લાંબા વાળવાળા ને પિશંગ વસ્ત્રો પહેરનારા મુનિઓનો ઉલ્લેખ છે[2] આ યુગના પૂર્વભાગમાં નીતિનિયમ અને સદાચારને કેવું સ્થાન હતું તેનો વિચાર આપણે પાછળ કરી ગયા છીએ એ યુગના ઉત્તરભાગને વિષે કેટલાકનો મત એવો છે કે તેમાં યજ્ઞને જે હદ બહારનું મહત્ત્વ અપાયું તેને લીધે નીતિને લગતા વિચારો તરફ દુર્લક્ષ થયું, અને પૂરા વિધિપૂર્વક સાંગોપાંગ યજ્ઞ કરવામાં સદાચાર રહેલો છે એમ મનાવા લાગ્યું પણ વેદયુગના આરંભિક વિચારોનો જે વિકાસ થયો તેમાં યજ્ઞ અને કર્મકાંડ એ તો અનેકમાંની એક જ શાખા હતી, એ હકીકત તરફ અમે પાછળ ધ્યાન ખેંચી ગયા છીએ એટલે વધારે સાચો મત તો એ ગણાય કે સમાજના જે સમૂહોમાં

---

૧. ૧૦, ૧૧૭; ૬.

૨. ૧૦, ૧૩૬, ૨.

યજ્ઞયાગનું જોર વધારે હતું ત્યાં, એને લીધે, નીતિનિયમ અને યજ્ઞવિધિ વચ્ચે લોકોનાં મનમાં કંઈક ગોટાળો થયો હોવાનો સંભવ છે; છતાં સમાજમાંથી ખુદ નીતિધર્મ અને સદાચારની ભાવના તો નિર્મૂળ નહોતી જ થવા પામી. દાખલા તરીકે, બ્રાહ્મણગ્રન્થોના કાળનો મુખ્ય દેવ પ્રજાપતિ લો. તેને કેવળ સૃષ્ટિનો સ્વામી કહેલો નથી; ધર્મરાજ પણ કહ્યો છે.[1] એ હકીકત આપણને એટલી યાદ આપે છે કે અગાઉના વખતમા દેવોને જેમ વિશ્વતન્ત્રના તેમ જ નીતિનિયમના પણ રક્ષક (ऋतस्य गोपा) ગણવામાં આવતા; ને તે બંનેની રક્ષા કરવાની જવાબદારી તેમને માથે નાખવામાં આવી હતી.

આ પ્રાચીન મતમાં માણસને કેવળ મૃત્યુની આ પાર પોતાનાં સારાંનરસાં કર્મો માટે ઈનામો ને સજા આપવાની જ વાત નથી; એથી વધારે પણ કંઈક એમાં છે. પુણ્યશાળી અને પાપી બંને મૃત્યુ પછી બીજા કોઈ લોકમાં જન્મ પામતા મનાય છે, પણ બહુ બહુ તો એક બ્રાહ્મણગ્રન્થનો એક ફકરો[2] બાદ કરીએ, તો બીજે ક્યાંય પુનર્જન્મનો ઉલ્લેખ નથી. સત્કાર્ય ને ધર્માચરણના સુફળરૂપે સ્વર્ગમાં દેવોની સાથે રહીને સુખ ભોગવવા મળે છે. આગળ જતાં, આ સુખમય જીવન પુણ્યશાળી મૃતાત્માઓની સોબતમાં તે યમના રાજ્યમા ભોગવવાનું છે એવું વર્ણન આપેલુ છે. ત્યાં યમ સ્વર્ગના શાસકરૂપે દેખા દે છે; ઘોર નરકવાસના રાજાનું પદ હજુ તેને પ્રાપ્ત થયુ નથી. પાપ અને દુરાચારને માટે શાશ્વત યાતનાની સજા ફરમાવેલી છે નરકનો નામનિર્દેશ ઋગ્વેદમાં સ્પષ્ટ રીતે કરેલો નથી, પણ અથર્વવેદ અને બ્રાહ્મણોમા તેનો સ્પષ્ટ ઉલ્લેખ આવે છે. સ્વર્ગ એ જગતની ઉપર આવેલો, તેજથી ઝગ-

૧. સરખાવો હોપકિન્સ : 'એથિક્સ ઑફ ઇન્ડિયા', પૃ. ૫૦.
૨. જુઓ મેકડોનેલ : 'વૈદિક માઇથોલોજી', પૃ. ૧૬૬.

ભમતો પ્રદેશ છે. એથી પહેલું નરકને જગતની નીચે આવેલા, શાશ્વત અંધકારવાળા, પ્રદેશ તરીકે વર્ણવ્યું છે, અને કહ્યું છે કે જે માણસો ત્યાં જાય છે તેઓ ત્યાંથી છટકવા પામતા નથી. આ બધા વિચારો આત્માને અમર માનવાની દિશામાં આગળ વધી ગયા છે. મૃત્યુ એટલે વિનાશ નથી, પણ કોઈ ઈતર લોકમાં ચાલુ રહેલું જીવન છે, અને ત્યાં માણસને પોતાનાં પાપપુણ્ય અનુસાર દુઃખ કે સુખ પ્રાપ્ત થાય છે

વિશેષ અભ્યાસ માટે —

રાધાકૃષ્ણન વેદની વિચારધારા (અનુ. ચંદ્રશંકર શુક્લ)

રસિકલાલ પરીખ : વૈદિક પાઠાવલિ

પ્રકરણ ૨

ઉપનિષદો

હવે આપણે ઉપનિષદોનો અભ્યાસ શરૂ કરીએ છીએ. ઉપનિષદો પરાપૂર્વથી બ્રાહ્મણગ્રન્થોમાં સમાઈ ગયેલાં મનાયાં છે (પ્રકરણ ૧), પણ ખરું જોતાં તેમનું સ્થાન સાવ સ્વતંત્ર છે. મુખ્યત્વે ઉપનિષદોની ભાવના કર્મકાંડથી જુદી, એટલું જ નહિ પણ તેનો વિરોધ કરનારી, છે. વળી તેમાં જગતને વિષે જે સિદ્ધાંતનું પ્રતિપાદન કર્યું છે તે બ્રાહ્મણગ્રંથોમાં આપેલી યજ્ઞવિદ્યાના મૂળમાં રહેલા સિદ્ધાંત કરતાં સાવ જુદો છે. પ્રાચીન ઉપનિષદો બધાં એક યા બીજા રૂપમાં આ વિરોધનું નિદર્શન કરાવે છે, અને કેટલાંકમાં તો તે વિરોધ સાવ સ્પષ્ટ રીતે પ્રગટ થાય છે.[1] દાખલા તરીકે મુંડકોપનિષદમાં[2] યજ્ઞયાગના વિધિઓ પર છડેચોક પ્રહાર કરવામાં આવ્યો છે, અને ત્યાં કહ્યું છે કે જે માણસ કર્મકાંડના આ વિધિઓમાંથી ખરેખરું શ્રેય મેળવવાની આશા રાખે છે તે મૂઢ છે, અને તે ફરીફરી જરા અને મરણમાં ધેગવાનો છે. પણ યજ્ઞ સામેનો વિરોધ વધારે વખત તો આડકતરી રીતે દેખા દે છે; અને તેવી જગાએ, યજ્ઞવિધિનો શબ્દાર્થ કરવાને બદલે, તેને રૂપક તરીકે ઘટાવી બતાવવામાં

---

૧. જુઓ ડોયસન : 'ફિ. ઉ.', પૃ. ૬૧–૨, ૩૯૬; મેક્ડોનેલ: 'ઈંડિયાઝ પાસ્ટ', પૃ. ૪૬.

૨. ૧; ૨; ૭.

આવે છે.[1] આ કેવી રીતે થાય છે તે એક દાખલા પરથી જણાશે. અશ્વમેધ એક સુપ્રસિદ્ધ યજ્ઞ છે, અને તે કરનાર જગતમાં ચક્રવર્તી ગણાય છે. એ યજ્ઞ ક્ષત્રિયે કરવાનો હોય છે, ને એમાં હોમવાનું મુખ્ય પશુ તે ઘોડો છે. બૃહદારણ્યક ઉપનિષદે[2] આ યજ્ઞને આન્તરિક રૂપ આપ્યું છે, અને તેને ચિન્તન અથવા ધ્યાનની ક્રિયામાં ફેરવી નાખ્યો છે. એ ધ્યાનયજ્ઞમાં ચિન્તકે ઘોડાની જગાએ આખા વિશ્વને હોમવાનું હોય છે, અને આ રીતે વસ્તુમાત્રનો ત્યાગ કરી તે સાચું સ્વાતન્ત્ર્ય પ્રાપ્ત કરે છે. ખરેખરો અશ્વમેધ કરવાથી પ્રાપ્ત થનારું જે ચક્રવર્તીપદ, તેને મળતું જ આ પરિણામ થયું. આ બે માર્ગો — યજ્ઞ અને ચિન્તન — વચ્ચેનો વિરોધ ધીરે ધીરે અલોપ થાય છે અથવા તો ઘણો હળવો પડે છે, તે ઉપરથી એમ લાગે છે કે ઉપનિષદના સિદ્ધાંતનો જેમ જેમ વધારે વિજય થતો ગયો, તેમ તેમ એ બે વચ્ચે અવિરોધ અથવા એકવાક્યતા સ્થાપવાનો પ્રયાસ થયો હોવો જોઈએ. એવી એકવાક્યતા પાછીનાં ઉપનિષદોમાં સ્પષ્ટ જોઈ શકાય છે દાખલા તરીકે, શ્વેતાશ્વતર ઉપનિષદ યજ્ઞને લગતા બે મુખ્ય દેવ — અગ્નિ અને સોમ — નો આદરપૂર્વક ઉલ્લેખ કરે છે, અને યજ્ઞયાગના જૂના માર્ગ પર પાછા જવાની ભલામણ કરે છે.[3]

— —

કહે છે કે પ્રાચીન ભારતના બ્રાહ્મણો ને ક્ષત્રિયો — પુરોહિતો ને રાજાઓ — ના આદર્શોમા જે ભેદ હતો તેનુ જ એ પરિણામ છે. આવા મતને માટે કંઈક કારણ છે એમાં શક નથી, કેમકે કેટલાક ઉપનિષદો પોતાના ખાસ લાક્ષણિક સિદ્ધાન્તોમાંના અનેકને રાજાઓએ શોધી કાઢેલા જણાવે છે, અને એ સિદ્ધાન્તોનુ શિક્ષણ મેળવવા બ્રાહ્મણો એ રાજાઓ પાસે જતા એવાં વર્ણન આપે છે. પણ કેટલાક આધુનિક વિદ્વાનો પોતે કબૂલ કરે છે કે આટલા પરથી એમ ન માની શકાય કે આ આદર્શોના ભેદને વર્ણના ભેદ જોડે સબધ હતો ઉપનિષદોમા ક્ષત્રિયોને આગળપડતુ સ્થાન અપાયુ છે, તેનો અર્થ તો કદાચ એટલો જ હોય કે રાજાઓ બ્રાહ્મણોના આશ્રયદાતા હતા, અને ઉપનિષદોના સિદ્ધાન્તો શોધી તો બ્રાહ્મણોએ કાઢ્યા, પણ તેને પ્રથમ આવકાર બ્રાહ્મણોના કર્મકાંડી વર્ગ તરફથી નહી પણ રાજાઓ તરફથી મળ્યો છે. એમાથી બીજી[1] એક વાત એ પણ ફલિત થાય છે કે બ્રહ્મવિદ્યા મોટે ભાગે એકના બ્રાહ્મણોના હાથમા હતી, પણ બ્રહ્મવિદ્યાનુ એવુ નહોતુ પણ આપણે આ પ્રશ્નનો વધારે વિચાર કરવાની જરૂર નથી, કેમકે તે સાવ ઇતિહાસને લગતો હોવાથી, આપણને તેની સાથે સીધો સબન્ધ નથી.

'ઉપનિષદ' શબ્દનો અર્થ ભારતના પ્રાચીન ટીકાકારોએ જુદી જુદી અનેક રીતે ઘટાવ્યો છે પણ તેમના અર્થો ઇતિહાસ અથવા ભાષાશાસ્ત્રની દૃષ્ટિએ ખરા ન ગણી શકાય, કેમકે ટીકાકારોએ તો માત્ર એ શબ્દનો જે અર્થ, લાંબા કાળની રૂઢિને લીધે, પોતાના વખતમાં થતો હતો તે આપી દેવા ઉપરાંત બીજુ કંઈ જ કર્યું નથી. વળી એક જ ટીકાકાર ઘણીવાર એ શબ્દના જુદા જુદા અનેક અર્થો આપે છે, તે પરથી સ્પષ્ટ દેખાય છે કે અમુક અર્થ જ ખરો છે એવો પાકો નિશ્ચય એમના મનમા નથી, પણ તે અર્થ ખરો હોવાની કંઈક શક્યતા એમને દેખાય છે એટલુ જ[2] આમ આ

૧. જુઓ ડાયસન 'ફિ ઉ', પૃ. ૩૯૧
૨ સરખાવો કઠ શા ભા ની પ્રસ્તાવના

બાબતમા ટીકાકારો તો આપણને કશી મદદ કરતા નથી. પણ સદ્ભાગ્યે આપણને એ શબ્દ ખુદ ઉપનિષદોમાં વાપરેલો મળી આવે છે, અને ત્યાં તે સામાન્ય રીતે 'રહસ્ય'ના પર્યાયરૂપે — ગૂઢ વિદ્યાના અર્થમાં—આવે છે. એટલે એ શબ્દનો મૂળ અર્થ આ જ હોવો જોઈએ વ્યુત્પત્તિની દૃષ્ટિએ જોતાં એનો અર્થ થાય છે 'બેસવું (ષદ્), પાસે (ઉપ), નિશ્ચયપૂર્વક (નિ);' અને ક્રમે કરીને તેનો અર્થ આવી ખાનગી બેઠકોમાં આપેલી ગૂઢ વિદ્યા એવો થવા લાગ્યો.[1] આ ગ્રન્થોમાં શીખવેલી વિદ્યા રહસ્ય અથવા ગૂઢ ગણાતી, અને જ્યએને તેનો ખોટો અર્થ કરવામાં આવે કે તેનો દુરુપયોગ થાય એ બીકે, તે અપાત્રના હાથમાં જતી અટકાવવા માટે ઘણી કાળજી ને ચિન્તા રખાતી, એ હકીકત અનેક ઉપનિષદોમાં સ્પષ્ટ દેખાઈ આવે છે દાખલા તરીકે, પ્રશ્નોપનિષદમાં જે આખ્યાયિકા આપેલી છે તેમાં છ શિષ્યો એક મહાન આચાર્ય પાસે પરબ્રહ્મનું જ્ઞાન મેળવવા જાય છે, પણ આચાર્ય એમને કહે છે : "તમે મારી પાસે વરસ દહાડો રહો. એટલો વખત તપ કરો, બ્રહ્મચર્ય પાળો, ને શ્રદ્ધા રાખો પછી ફાવે તેટલા પ્રશ્નો પૂછજો હું જાણતો હઈશ તો એ બધાના જવાબ આપીશ" શિષ્યોનું નિરીક્ષણ કરવું, ને તેઓ પરબ્રહ્મનુ જ્ઞાન આપવાને લાયક છે કે નહી એની પરીક્ષા કરવી, એ જ ગુરુનો ઉદ્દેશ હોવો જોઈએ એમ દેખીતું લાગે છે. વળી કઠોપનિષદમાં આપેલી આખ્યાયિકામા નચિકેતા પૂછે છે કે "મરણ પછી આત્મા રહે છે કે નહી?" યમ તરત એનો જવાબ આપી દેતા નથી, પણ પ્રશ્ન કરનાર કુમારને ખરી તાલાવેલી કેટલી છે ને તેનુ મનોબળ કેટલુ છે તેની કસોટી પહેલાં કરી જુએ છે. અહીં પ્રસંગોપાત એટલું કહેવું જરૂરનુ છે કે જે કોઈ પૂછવા આવે તેને, પાત્રઅપાત્રનો કશો વિવેક રાખ્યા વિના, પરમ સત્યનું જ્ઞાન આપવાની અનિચ્છા એકલા ભારતવર્ષમાં જ નહી, પણ

---

1. ડૉયસન 'ફિ.ઉ.' પૃ. ૧૦–૧૫.

પ્રાચીન કાળની સર્વ પ્રજાઓમાં હતી. દાખલા તરીકે, પ્રાચીન ગ્રીસમાં હિરેક્લીટસે કહેલું: "માણસોને સોનું જોઈતું હોય, તો તેને માટે તેમણે જમીન ખોદવી જોઈએ; નહીં તો ઘાસથી સન્તોષ માનવો જોઈએ "

ઉપનિષદનું જે સાહિત્ય પેઢીઉતાર સચવાઈ રહીને આપણી પાસે આવ્યું છે તેની ઉત્પત્તિ કેવી રીતે થઈ તે શોધી કાઢવું કંઈક અઘરું છે. હિંદુ પ્રણાલિકા તેને વૈદિક સાહિત્યના બીજા પ્રકારોની —મન્ત્રો અને બ્રાહ્મણોની — હારોહાર મૂકે છે; અને એ સર્વની શ્રુતિ એટલે કે અપૌરુષેય ગ્રન્થોમાં ગણના કરે છે. આમ આ તરફથી તો આપણને આ બાબતમાં કંઈ મદદ મળતી નથી, એટલે આપણે કેવળ તર્ક જ દોડાવવાનો રહ્યો. ઉપનિષદોમાં અવારનવાર ટૂંકાં ને ટચ વાક્યો મળી આવે છે, તે ચોકસાઈથી ઘડી કાઢેલાં સૂત્રો હોવાનો ખ્યાલ આપે છે, અને તેમાં સમાયેલા સત્યનો વિસ્તાર કરવા ને તેનાં દૃષ્ટાન્તો આપવા માટે જ તેની આસપાસ સાહિત્યની સામગ્રીરૂપી ફૂલગૂંથણી કરી હોય એવો ભાસ થાય છે. વળી આ સૂત્રવાક્યોને જ ઘણી જગાએ 'ઉપનિષદ' નામ આપેલું છે. આ ઉપરથી કેટલાકે એવો નિર્ણય બાંધ્યો છે—અને તે ખરો હોવાનો ઘણો સંભવ છે—કે આ જે વાક્યોમાં ઉપનિષદના તત્ત્વજ્ઞાનનું કંઈક મહત્ત્વનું સત્ય સાવ સંક્ષેપમાં આપી દીધેલું છે, તે વાક્યોને જ શરૂઆતમાં 'ઉપનિષદ' એ નામ લગાડવામાં આવતું.[1] એનો એક દાખલો તે तत्त्वमसि (તે તું છે)[2] એ વાક્ય છે, તેમાં કહેલું છે કે જીવાત્મા ને પરમાત્મા પારમાર્થિક દૃષ્ટિએ એક ને અભિન્ન છે. એક કાળે ગુરુ શિષ્યને તાત્ત્વિક સત્યથી ભરેલાં આ મહાવાક્યો જ કહેતા; અને તે વાક્ય કહેતા પહેલાં ને કહ્યા પછી તેના વિવરણ માટે પ્રવચન કરતા. એટલે અનુમાન એવું છે કે આ પ્રવચનોએ કાળે કરીને અમુક આકાર પ્રાપ્ત કર્યો — જોકે હજુ તે લખાયાં

1. ડૉયસન: 'ફિ. ઉ.', પૃ. ૨૦. 2. છાં. ૬; ૮.

નહોતાં—ને તેમાંથી જ આજે આપણે જોઈએ છીએ તે ઉપનિષદોનો જન્મ થયો. આ ગ્રન્થો જે રીતે વિકાસ પામ્યા છે તે જોતાં એમ લાગે છે કે તેમાં કોઈ એક ઉપદેશકના નહી પણ અનેક ઉપદેશકોના વિચારો સમાયેલા છે, અને તેથી એમ કાળાંતરે કરીને જૂની કલ્પનાઓ જોડે નવી ભળીને મોટું બણી ગયું છે એક જ ઉપનિષદના સિદ્ધાન્તોમાં પણ કેટલીકવાર જે પરસ્પર વિરોધ જોવામાં આવે છે તેનો ખુલાસો આપણને આમ થઈ મળી રહે છે આગળ ઉપર જ્યારે હિંદુઓના સર્વ પ્રાચીન શાસ્ત્ર ગ્રન્થો ભેગા કરીને ગોઠવવામાં આવ્યા ત્યારે, આ રૂપમાં મળી આવતા ઉપનિષદોને બ્રાહ્મણગ્રન્થો સાથે જોડી દેવામાં આવ્યાં ઉપનિષદોનો બ્રાહ્મણો સાથે આટલો નિકટનો સબન્ધ જોડવામાં આવ્યો, એનો અર્થ એ છે કે જ્યારે આ વર્ગીકરણ અને જોડાણ થયું ત્યારે તે બંનેને સરખાં પ્રાચીન માનવામાં આવતાં હતાં—એટલાં પ્રાચીન કે એ કોઈ ખાસ લેખકોની કૃતિઓ છે એમ ચોક્કસ કહી જ ન શકાય. આમ વેદને છેડે આવેલાં હોવાથી, ઉપનિષદો 'વેદાન્ત' અર્થાત્ 'વેદનો છેડો' એ નામે ઓળખાવા લાગ્યાં આ શબ્દ પહેલાં તો એ સમૂહમાં ઉપનિષદોનું સ્થાન જ સૂચવતો હતો. પણ આગળ જતાં તેનો અર્થ વેદના શિક્ષણનું ધ્યેય, તેનો સાર, કે તેની પરાકાષ્ઠા, એવો થવ લાગ્યો કેમકે અંગ્રેજીમાં જેમ 'એંડ' (end) શબ્દનો છેડો અને ધ્યેય એ બંને અર્થો થાય છે, તેમ સંસ્કૃતમાં 'અન્ત' શબ્દ પણ એવા જ બે અર્થમાં વાપરી શકાય છે

આપણને આજે મળી આવતાં ઉપનિષદોની સંખ્યા ઘણી મોટી છે— બસો ઉપરાંતની તો ગણતરી થઈ છે, પણ તે બધાં સરખાં જૂનાં નથી વસ્તુત એમાંના ઘણા મોટા ભાગનાં તો ઘણે મોડેથી, ને મુસલમાની તાજેતરમાં, રચાયેલાં છે, અને આપણે અહીં જે સમયનો વિચાર કરીએ છીએ તે સમયનાં તો માંડ બારેક હશે,

એથી વધારે નહીં હોય. આ પ્રાચીન ઉપનિષદોમાં પણ જુદે જુદે વખતે રચાયેલા થર દેખાઈ આવે છે; પણ એકંદરે એમ કહી શકાય કે એ બધાંના વિચાર, અને એ વિચાર જેમાં પ્રગટ થયેલા છે તે ભાષા, એ બંને જોતાં આ સર્વ ઉપનિષદો એક જ કુટુંબનાં હોય એવું સામ્ય તેમની વચ્ચે દેખાઈ આવે છે. એટલે, એ બધાં ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનના વિકાસની કોઈ એક જ અવસ્થાનાં ફળ છે, એમ કહી શકાય. અહીં આપણે સૌથી પ્રાચીન ઉપનિષદોનો જ વિચાર કરીશું. એમના રચનાકાળ વિષે ચોક્કસ કશો નિર્ણય કરી શકાય એમ નથી; પણ તે સર્વને બુદ્ધજન્મ પહેલાંનાં માનવામાં વાંધો નથી. જગતને વિષે તાત્ત્વિક દૃષ્ટિએ ખુલાસો આપવાના જે પહેલવહેલા પ્રયત્નો માણસજાતે કર્યા, તે આ ગ્રન્થોમાં સચવાયેલા છે; અને તેથી માનવી વિચારના ઇતિહાસમાં તેમનું મૂલ્ય પાર વિનાનું છે. ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનની કંઈ નહીં તો એક અત્યંત મહત્ત્વની શાખા — અર્થાત્ વેદાન્ત — નો ઉગમ તો ઉપનિષદોમાંથી જ થયો છે, એ સહુએ કબૂલ કરેલી વાત છે. એ વેદાન્તને વિષે એમ કહેવાયું છે કે "તે અત્યારે બ્રાહ્મણધર્મી ભારતવર્ષના લગભગ તમામ ઉચ્ચતર વિચારનું નિયમન કરે છે.' ઉપનિષદોનું મહત્ત્વ કેવળ ઐતિહાસિક દૃષ્ટિએ નથી, પણ તે કરતાં ઘણું વધારે છે; કેમકે તેમનામાં જે અજોડ આત્મબળ છે, અને સર્વ દેશ ને કાળનાં માણસોનાં હૃદયમાં સોંસરાં ઊતરી જાય એવાં જે તત્ત્વો છે, તે ભવિષ્યમાં વિચારની નવરચના ને જીવનની નવી સંકલના પર ઘણી ભારે અસર પાડે એવો સંભવ છે.

આ ગ્રન્થોની શૈલી વિષે અહીં બે શબ્દ કહેવા જોઈએ. તેઓ — ખાસ કરીને તેમાંનાં જે મોટાં છે તે—સંવાદના રૂપમાં છે. તેમની નિરૂપણપદ્ધતિમાં તત્ત્વચર્ચા કરતાં કવિતાનો અંશ વધારે છે. કોઈકે કહ્યું છે કે એ 'તાત્ત્વિક કાવ્યો' છે. તેમાં સામાન્ય રીતે રૂપકો ને આખ્યાયિકાઓ દ્વારા દાર્શનિક સત્યોનું નિદર્શન

કરાવેલું છે. ઉપનિષદોની ભાષામાં જે વિશિષ્ટ સૌંદર્ય છે તેનો અભાવ તો એ ગ્રન્થોમાં ક્યાંય પણ દેખાતો નથી; છતાં એ ભાષા કેટલીકવાર પ્રતીકોથી ભરેલી જોવામાં આવે છે. તેની શૈલી અત્યંત સંક્ષિપ્ત ને સૂત્રાત્મક છે, અને તે બતાવે છે કે, વિષયના લેખી નિરૂપણમાં જે કંઈ ઊણપ રહે તે પૂરી કરવાની શક્તિવાળો કોઈ માણસ મોઢેથી એ ગ્રન્થોનું વિવરણ કરે એવી ધારણાથી જ એની રચના થયેલી હતી. આ વિશેષતાઓને લીધે ઘણા ફકરાઓના અર્થો કરવાનું કામ બહુ કઠણ થઈ પડેલું છે, અને તે જ કારણસર ભૂતકાળમાં તેમજ અત્યારે તેના જાતજાતના અર્થો ઘટાવવામાં આવ્યા છે. પણ આ અનિશ્ચિતતા કેવળ વીગતોની બાબતમાં છે; એના સામાન્ય સિદ્ધાન્તોનો ઝોક કઈ તરફ છે એ તો સાફ દીવા જેવું દેખાય છે. વૈદિક સાહિત્યમાં જે ગ્રન્થોનો સમાવેશ થાય છે તેમાંથી ઉપનિષદો તરફ પરદેશીઓનું ધ્યાન સૌથી પહેલું ખેંચાયેલું. મોગલ સમયમાં એમાંનાં કેટલાંયે ઉપનિષદોનો ફારસીમાં અનુવાદ થયો; અને તેના પરથી ગઈ સદીની શરૂઆતમાં તેનો લૅટિનમાં અનુવાદ કરવામાં આવ્યો. આ લૅટિન અનુવાદ દ્વારા યુરોપને ઉપનિષદો વિષે પહેલવહેલી જાણ થવા પામી. દાખલા તરીકે એ અનુવાદ વાંચીને જર્મન ફિલસૂફ શૉપનહૉરના મનમાં ઉપનિષદો વિષે પ્રશંસાનો ભાવ પેદા થયો.[1] છેલ્લાં થોડાંક વરસમાં તો મૂળ સંસ્કૃત પરથી થયેલા એના સંખ્યાબંધ અનુવાદો પશ્ચિમની ભાષાઓમાં પ્રસિદ્ધ થયા છે. ઉપનિષદોમાં જે વિષયનું નિરૂપણ છે તેના તરફ પરદેશી વિદ્વાનોનું ધ્યાન ફરીફરીને ખેંચાયું છે; અને તેને વિષે જે અનેક પુસ્તકો પ્રસિદ્ધ થયાં છે તેમાં ઉપનિષદોના તત્ત્વજ્ઞાન વિષેના ડૉયસનના પ્રતિભાશાળી ગ્રન્થનો ખાસ ઉલ્લેખ કરવો ઘટે છે; કેમકે તેમાં હકીકતોની માહિતી ખીચોખીચ ભરેલી છે, તેમજ બહુજ કાળજી ને ઝીણવટથી એનું પૃથક્કરણ કરેલું છે.

૧

આપણે સૌથી પહેલો મુદ્દો એ વિચારવાનો છે કે બધાં ઉપ-નિષદો—જે ખરેખરાં પ્રાચીન છે, તે પણ—કોઈ એક જ સિદ્ધાન્તનું પ્રતિપાદન કરે છે કે નહિ? ભારતીય ટીકાકારો હંમેશાં એમ જ માનતા આવ્યા છે કે એના શિક્ષણમાં એકવાક્યતા છે.[૧] તેઓ આથી જુદો વિચાર ધરાવે એમ કલ્પી શકાય એવું નથી; કેમકે તેઓ તો માનતા કે એ શ્રુતિગ્રન્થો હોઈ પરમાત્માએ આવીને ખરેખાત ઋષિઓના કાનમાં સંભળાવેલા છે પણ ઉપનિષદોના શિક્ષણમાં એકવાક્યતા છે, એટલી સાધારણ વાતમાં બધા ટીકાકારો-નો એક મત છે ખરો; પણ એમની એકમતી આટલેથી આગળ વધતી નથી. એ શિક્ષણ અથવા સિદ્ધાન્તનું ચોકસ સ્વરૂપ શું છે એ વિષે તેમનામાં એકબીજા વચ્ચે ઘણા મોટા મતભેદો છે. આ મતભેદ લાંબા વખતથી ચાલ્યા આવતા હોવા જોઈએ; કેમકે ઉપનિષદોના સિદ્ધાન્તને વ્યવસ્થિત રૂપ આપનાર જે જૂનામાં જૂનો ગ્રન્થ અત્યારે હયાત છે તેમાં—અર્થાત્ બાદરાયણના 'વેદાન્તસૂત્ર'મા—પણ આપણને એ મતભેદના ઉલ્લેખો મળી આવે આવે છે.[૨] આ ગ્રન્થોના અર્થો ઘટાવવામાં આટલા મોટા મતભેદ છે તે પરથી સ્વાભાવિક રીતે એવી શંકા ઊપજે છે કે, ટીકાકારો ભલે પ્રાચીન કાળથી આગ્રહપૂર્વક કહેતા આવ્યા હોય, છતાં ઉપનિષદોમા કોઈ એક સિદ્ધાન્ત સમાયેલો નથી. આ પ્રાચીન ગ્રન્થોનો સ્વતન્ત્ર અભ્યાસ કરવાથી એ શકાને ટેકો મળે છે આજકાલના અભ્યાસીએ વેદાંતમતના કોઈ એક સંપ્રદાયને અનુસરવાનો અગાઉથી નિશ્ચય કરી રાખેલો હોતા નથી. એટલે તેને તો એમ જ માનવુ પડશે કે ઉપનિષદોમાં એકબીજાથી ઊલટા એવા બે કે ત્રણ નહી પણ અનેક મતો છે. વળી એ વાતમાં કશુ નવાઈ જેવુ પણ નથી. કેમકે એ

ગ્રન્થોમાં જે પ્રશ્ન ચર્ચેલો છે તેના જાતજાતના ઉત્તર આપી શકાય એમ છે, અને તે ઉપરાંત આ ગ્રન્થો અત્યારના રૂપમાં ગોઠવાયા તેની પાછળ કશી વ્યવસ્થિત યોજના કે સંકલના નહોતી. છતાં તેમાં રજૂ થયેલા સર્વ સિદ્ધાન્તો જોનારની નજર આગળ એક-સરખા તરી આવતા નથી. કેટલાક તો કેવળ વિચારના ચમકારારૂપ છે, બીજા કેટલાકનો સહેજસાજ વિકાસ થયો છે, અને તે ઉપરાંત કેટલાક જૂના જમાનાના બાકી રહી ગયેલા છૂટાછવાયા અવશેષો છે, જેનો કશો ઉપયોગ હવે રહ્યો નથી છતાં ટકી રહ્યા છે ઝીણી ઝીણી વિગતો તરફ પળવાર દુર્લક્ષ કરીએ, તો એમ કહી શકાય કે એમાં સૌથી વધારે આગળપડતો ને સૌથી વધારે વિકાસ પામેલો સિદ્ધાન્ત તે અદ્વૈતવાદનો, અને બ્રહ્મરૂપી ચેતન તત્ત્વની હસ્તીને માનનારો છે 'અહીં કશી જુદાઈ નથી (नेह नानास्ति किञ्चन).' અને 'આ બધું બ્રહ્મ છે (सर्वं खल्विदं ब्रह्म)' વગેરે જે વાક્યો જગતમાં હસ્તી ધરાવતી વસ્તુમાત્રનું એકત્વ બુલંદ અવાજે પોકારે છે, તે ઉપનિષદોમાં ગણ્યાંગાંઠ્યાં કે છૂટાંછવાયાં નથી. આ અદ્વૈત-વાદને ચૈતન્યવાદી પણ કહી શકાય, કેમકે ઉપનિષદોમાં એવાં વાક્યોની સંખ્યા પણ એટલી જ મોટી છે જેમાં એમ બતાવેલું છે કે જગતની વસ્તુમાત્ર, પોતે વિજ્ઞાન (મન) અથવા ચૈતન્યરૂપ ન હોય તોયે, તેની પાછળ ને તેના મૂળમાં વિજ્ઞાન (મન) અથવા ચૈતન્ય અર્થાત્ આત્મા કે બ્રહ્મની હસ્તી રહેલી જ છે. 'ત્યાં સૂર્ય પ્રકાશતો નથી, તેમજ ચન્દ્ર અને તારા પણ પ્રકાશતા નથી, તેમ આ વીજળીઓ પણ પ્રકાશતી નથી. તો અગ્નિ તો ક્યાંથી જ પ્રકાશતો હોય? એ આત્મા પ્રકાશે છે તે પછી જ બધી વસ્તુઓ છે, તેના તેજથી જ આ બધું પ્રકાશે છે'[૧]

આ સિદ્ધાન્તનું નિરૂપણ કરતા પહેલાં, ઉપનિષદો સત્ તત્ત્વને માટે જે શબ્દો વાપરે છે તેને વિષે ખુલાસો કરવો જરૂરનો

૧. કઠ, ૨, ૨, ૧૫.

છે. આ શબ્દો બે છે—'બ્રહ્મ' અને 'આત્મા'. 'આ બે સ્તંભોના આધાર પર ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનની લગભગ આખી ઇમારત રચાયેલી છે,' એમ એક વિવેચકે કહ્યું છે. એ શબ્દોનું મૂળ કંઈક અસ્પષ્ટ છે. 'બ્રહ્મ' શબ્દ 'બૃહ્' (અર્થાત્ વધવું, વિકસવું કે ફૂટી નીકળવું) ધાતુ પરથી નીકળેલો છે તેનો અર્થ, સૌથી પહેલાં, પ્રાર્થના કે સ્તુતિ એવો થતો એમ દેખાય છે. પ્રાર્થના કે સ્તુતિરૂપ બ્રહ્મ જ માણસની કર્ણગોચર વાણી દ્વારા પ્રગટ થાય છે. આગળ ઉપર ઉપનિષદોમાં 'બ્રહ્મ' શબ્દનો જે દાર્શનિક અર્થ થવા લાગ્યો, તેનું મૂળ બીજ તો આ જ હશે. ઉપનિષદો બ્રહ્મને વિશ્વનું આદિકારણ ગણે છે. તેઓ કહે છે કે કેવળ વાણીરૂપે જ નહીં પણ આખી સૃષ્ટિરૂપે જે તત્ત્વ આપોઆપ ફૂટી નીકળે છે તે બ્રહ્મ છે. [૧] 'આત્મા' શબ્દનો ખુલાસો કંઈક વધારે અચોક્કસ છે. સંભવ તો એવો છે કે 'આત્મા'નો મૂળ અર્થ 'શ્વાસ' થતો હશે; અને પછી, કોઈ પણ વસ્તુના—ખાસ કરીને માણસના—સારભૂત અંશને માટે, અર્થાત્ તેના હૃદયમાં સ્ફુરતા અંતરતમ તત્ત્વ અથવા અંતર્યામીને માટે, એ શબ્દ વપરાવા લાગ્યો હશે.[૨] આમ આ બંને શબ્દને પોતપોતાનો સ્વતન્ત્ર અર્થ છે: 'બાહ્ય જગતનું આદિકારણ' એ 'બ્રહ્મ'નો વિશિષ્ટ અર્થ છે, અને 'મનુષ્યના હૃદયમાં વસતું અન્તરતમ તત્ત્વ' એ 'આત્મા'નો. આ શબ્દોને વિષે ખાસ જાણવા જેવી વાત તો એ છે કે તેના મૂળ અર્થો એકબીજાથી સાવ જુદા હતા, અને ઉપનિષદોના કેટલાંક

---

૧. આ વ્યુત્પત્તિ, ભારતીય ટીકાકારોના મતને અનુસરીને, મેક્સમૂલરે આપી છે. જુઓ 'સિક્સ સિસ્ટિમ્સ ઑફ ઇંડિયન ફિલોસોફી', પૃ. ૫૨-૫. બીજાઓએ એ શબ્દના, 'જાદુઈ મન્ત્ર' વગેરે બીજા અર્થો કર્યા છે. 'એનસાઈક્લોપીડિયા ઑફ રિલિજિયન ઍન્ડ એથિક્સ'માં 'બ્રહ્મ' વિષેનો લેખ જુઓ.

૨. 'સિક્સ સિસ્ટિમ્સ ઑફ ઇંડિયન ફિલોસોફી' પૃ. ૭૦-૨.

વચનોમાં તેમના એ નોખા અર્થો કાયમ છે, છતાં આગળ જતાં તે સામાન્ય રીતે પર્યાયરૂપે વપરાવા લાગ્યા કુદરત અને માણસ બંનેનો જેમાં સમાવેશ થાય છે એવા સમગ્ર વિશ્વનું, નિત્ય ને અવિનાશી એવું, આદિકારણ એવો અર્થ, કશા ભેદભાવ વિના, એ બને શબ્દનો થવા લાગ્યો. આ બે જુદા જુદા શબ્દો કાળે કરીને એક જ અર્થ સૂચવનારા થઈ પડ્યા, એ પરથી એમ દેખાય છે કે ભારતવર્ષના વિચારકો, પોતાના ચિન્તન દરમ્યાન, એવા નિર્ણય પર આવ્યા કે જે સત્ તત્ત્વ બાહ્ય સૃષ્ટિમાં વિલસી રહેલું છે તે જ મનુષ્યના અંતરમાં વિરાજે છે આત્મા તે જ બ્રહ્મ એવું સમીકરણ જડી ગયું એટલે તેમના આનન્દનો પાર રહ્યો નહીં તેઓ લાંબા વખતથી એકત્વની જે શોધ કરી રહ્યા હતા તેનો આખરી મુકામ અહીં આવી ગયો દેવસૃષ્ટિને તો તેમણે ક્યાંય પાછળ મૂકી દીધી હતી, અને તેઓ હવે ખરેખર તત્ત્વજ્ઞાનના ગિરિશિખર પર પહોંચ્યા હતા

આત્મા અને બ્રહ્મ વચ્ચેનું આ એકત્વ કેવી રીતે સધાયું, અને એ એકીકરણનો પૂરો અર્થ શો, એનો વિચાર કંઈક વિસ્તારથી કરવા જેવો છે ઉપર કહ્યું છે કે 'આત્મા' શબ્દનો અર્થ, કાળે કરીને, માણસના હૃદયમાં રહેલું અંતરતમ તત્ત્વ અર્થાત્ અંતર્યામી એવો થવા લાગ્યો માણસ જે ભૌતિક દેહ અર્થાત્ કલેવર જોડે બંધાયો છે તેનાથી ભિન્ન એવું, અને તેના જીવનને ટકાવી રાખનારું, મુખ્ય તત્ત્વ કયું—એ જાણવા માટે તેણે જે શોધ ચલાવેલી તેનું આ પરિણામ હતું આ શોધમાં તેણે પોતાના જીવનને જ તપાસી જોયું અને અંતર્દષ્ટિ ને અંતરશોધન દ્વારા તેણે આ જ્ઞાન મેળવ્યું શરીર પ્રાણ વગેરે વસ્તુઓ તે જ માણસનો 'આત્મા' છે એમ માનવાની ભૂલ તેનાથી સહેજે થાય એવી હતી તેને બદલે આપણે અહીં ઊંચે એવો નિર્ણય થયેલો જોઈએ છીએ કે શરીર

મન વગેરે કરતાં પણ વધારે ઊંડાણમાં રહેલું જે ચેતન તત્ત્વ છે તે જ માણસનો 'આત્મા' છે, ને એ જ તેના જીવનનો મુખ્ય આધાર છે. ઋગ્વેદના પાછળના મન્ત્રો તથા બ્રાહ્મણોના સમયથી એક એવો રિવાજ ચાલ્યો આવતો હતો કે માણસ અને કુદરત—અથવા વ્યષ્ટિ અને સમષ્ટિ — વચ્ચે કઇ. કઈ બાબતમાં સમાનતા છે તે શોધવાનો પ્રયત્ન કરવો; અને માણસના દરેક અંગને મળતુ આવે એવું કઈક અંગ કુદરતમાંથી શોધી કાઢવુ જે માનવજીવન આપણને પરિચિત છે તેનો આધાર લઈને, અજ્ઞાત અને અપરિચિત એવા વિશ્વનુ જ્ઞાન મેળવવાનો આવો પ્રયત્ન, દાખલા તરીકે, પુરુષસૂક્તમાં જોઈ શકાય છે ત્યાં વિશ્વના જુદા જુદા ભાગોને પુરુષ અથવા વિરાટના શરીરના જુદા જુદા અંગરૂપે વર્ણવ્યા છે (પ્રકરણ ૧). મૃતાત્માઓને ઉદ્દેશીને ગાયેલાં, મરણને લગતાં, જે સૂક્તો ઋગ્વેદમાં છે તેમાંના એકમાં કહ્યુ છે : 'તારી આંખ સૂર્યમા ભળી જાઓ, તારો શ્વાસ વાયુમાં ભળી જાઓ વિ.'[1] એ જ વાત ફરી પાછી પ્રાણુના સંબન્ધમા આવે છે. પ્રાણ એ શ્વાસરૂપે જીવનનો આધાર હોઈ, માણસનું એક મહત્ત્વનું અંગ છે. તેને વેદમા એક જગાએ વિશ્વવ્યાપી માન્યો છે, અને તે વિશ્વનો પ્રાણ હોઈ આખા વિશ્વનું જીવન તેના પર આધાર રાખે છે એમ કહ્યુ છે (પ્રકરણ ૧). માણસ અને જગત — અર્થાત્ વ્યષ્ટિ અને સમષ્ટિ — વચ્ચેના સામ્યની આ કલ્પના પાછના વેદકાળના આખા સાહિત્યમાં ઠેરઠેર ભરેલી છે, એટલુ જ નહીં પણ ઉપનિષદોમાં સુદ્ધાં તે દેખા દે છે.[2] આખા જગતને વિરાટ પુરુષનો દેહ માનવાની આ જે પ્રથા હતી, તેની અસર સ્વાભાવિક રીતે આત્માની કલ્પના ઉપર પણ પડી, અને જે આત્મા કેવળ મનુષ્યના હૃદયમાં વસનારો મનાતો હતો તે આખા વિશ્વમાં વસનારો મનાવા લાગ્યો.

૧. ઋ. ૧૦; ૧૬.
૨. દા. ત. જુઓ ઐ ૧.

મનુષ્યનો આત્મા અર્થાત્ અંતર્યામી તે મનુષ્યમાં રહેલું અંતરતમ સત્ તત્ત્વ છે; તે વિશ્વાત્મા અર્થાત્ વિશ્વના અંતર્યામી રૂપે વિશ્વમાં રહેલું અંતરતમ સત્ તત્ત્વ બન્યું. વિશ્વના સ્વરૂપને વિષે જ્યારે આવી કલ્પના પ્રચલિત થઈ, ત્યારે વિશ્વનો આત્મા તે જ એક ને અદ્વિતીય આત્મારૂપ ગણાયો; અને બીજા આત્માઓ કોઈ રીતે તેનાથી અભિન્ન છે એમ મનાવા લાગ્યું.

આ ક્રિયા દ્વારા આત્માનું એકત્વ અર્થાત્ અદ્વૈત તો સ્થપાયું ખરું, છતાં તેણે આપણને સમગ્ર વિશ્વના એકત્વ કે અદ્વૈત સુધી પહોંચાડ્યા નથી. કેમકે માણસનો આત્મા તેના શરીરરૂપી અનાત્મતત્ત્વથી છૂટો પાડીને ઓળખી શકાય છે; તે જ પ્રમાણે વિશ્વાત્માને તેના દેહથી— અર્થાત્ ભૌતિક જગતથી—છૂટો પાડીને ઓળખવો રહ્યો છે. હવે આ બધો વખત વિચારનો એક બીજો પ્રવાહ પણ જોડાજોડ ચાલી રહ્યો હતો, તે આપણે ઉપર વર્ણવેલા પ્રવાહમાં કેવળ પૂર્તિ કરનારો જ હતો એ મતનું કહેવું એમ હતું કે આપણને ઇન્દ્રિયો દ્વારા જેની પ્રતીતિ થાય છે તે દૃશ્ય જગત બ્રહ્મરૂપી એક જ મૂળ અર્થાત્ આદિ કારણમાંથી નીપજેલું છે ત્યાં બાહ્ય નિરીક્ષણથી કામ લેવામાં આવ્યું હતું, કેમકે બાહ્ય જગતનું નિરીક્ષણ કરીને તે પરથી નિર્ણય કરવામાં આવ્યો હતો. જે વિચારધારામાં આત્માને શોધવાનું ધ્યેય હતું ત્યાં જેમ અંતરદૃષ્ટિ કરીને કામ લેવાયેલું, તેવું આ વિષયમાં બન્યું નહોતું. ભારતની વિચારધારામાં રહેલી સામાન્ય ભાવનાને અનુસરીને અહીં પણ વિશ્વનો ખુલાસો કરવા માટે, ક્રમે ક્રમે અનેક કલ્પનાઓ કરવામાં આવેલી.[1] તેમાંની દરેક તેના પહેલાંની કલ્પના કરતાં અધિક સન્તોષદાયક હતી, અને એ હારમાળામાં છેક છેલ્લો ઉકેલ બ્રહ્મની કલ્પનાએ આણી આપ્યો. વિચારોના વિકાસની કોઈ એક કક્ષાએ, વિશ્વના આ આદિકારણ

૧. સરખાવો તૈ. ૩.

બ્રહ્મનુ મનુષ્યની હૃદયગુહામાં વસતા અંતર્યામી આત્મા સાથે એકીકરણ કરવામાં આવ્યું. અત્યાર લગી વિચારના બે સ્વતન્ત્ર પ્રવાહો ચાલ્યા આવતા હતા—તેમાના એકમા મનુષ્યનું સાચુ સ્વરૂપ સમજવાની ઇચ્છા રહેલી હતી, અને બીજામાં બાહ્ય જગતનુ સાચું સ્વરૂપ સમજવાની. આ બે પ્રવાહો હવે ભળી ગયા, અને એ સગમ થયો કે તરત જ, જે ઐક્ય માટે અત્યાર સુધી લાબી શોધ ચાલી રહી હતી તે ઐક્ય હાથ લાગી ગયું. આત્મવાદના વિચાર અનુસાર ભૌતિક જગત કેવળ અનાત્મારૂપ છે, પણ તેને હવે આત્મારૂપે જોઇ શકાય છે બહારથી જુદી, પણ અંદરથી સરખી, એવી બે કલ્પનાઓનુ સમિશ્રણ એ ઉપનિષદના સિદ્ધાન્તનો એક મુખ્ય મુદ્દો છે; અને 'તે તુ છે (तत्त्वमसि),' 'હુ બ્રહ્મ છુ (अहं ब्रह्मास्मि)' જેવાં મહાવાકયો દ્વારા, અથવા બ્રહ્મ=આત્મા એ સમીકરણ દ્વારા, તે પ્રગટ થાય છે. મનુષ્ય અને જગત — અર્થાત્ વ્યષ્ટિ અને સમષ્ટિ — બને એક જ સત્ તત્ત્વના આવિર્ભાવ છે, અને તેથી મૂળે એક જ છે. બીજા શબ્દમા કહીએ તો, કુદરત અને માણુસ વચ્ચે, અથવા તો એ બેમાથી એક અને ઈશ્વર વચ્ચે, કશો આતરો કે ભેદભાવ નથી.

સત્ તત્ત્વ એક ને અદ્વિતીય છે એટલુ તો આ સમન્વય પરથી દેખાય જ છે, પણ તે ઉપરાત તેમાં એક બીજો અગત્યનો મુદ્દો ગર્ભિત રીતે રહેલો છે. બ્રહ્મની કલ્પના માણુસની બહારની, અર્થાત્ 'જ્ઞેય' કોટિની, રહી, એટલે એને વિષે બહુ બહુ તો એમ કહી શકાય કે 'આવુ કઈક તત્ત્વ હોવુ જોઈએ એવું અમારુ માનવું છે.' એ તત્ત્વ હસ્તીમા છે જ, એમ સાન નિશ્ચયપૂર્વક ન કહી શકાય એ જ કારણુસર, તેનુ સ્વરૂપ અચેતન અર્થાત્ જડ છે એમ મનાવાનો પણ સભવ રહેલો છે. બીજી બાજુ આત્માની કલ્પનામા આ બેમાંનો એક દોષ નથી, પણ 'આત્મા' શબ્દનો જે અર્થ આપણે સામાન્ય રીતે સમજીએ છીએ તે અર્થમાં તે પરિમિત

છે, અને એ શબ્દથી આખા પરમ સત્યનુ વર્ણન થઈ શકતુ નથી વિશ્વના આત્મારૂપે પણ તે ભૌતિક જગતની સામે, ને તેનાથી અળગો હોય એવી રીતે, રજૂ કરવામાં આવે છે, તેથી એ જગત તેની હદ બાંધનારુ નીવડે છે, ને વિશ્વાત્મામાં એટલે પરિચ્છેદ અર્થાત્ મર્યાદા આવી જાય છે પણ જ્યારે બ્રહ્મ અને આત્મા એ બે કલ્પનાઓને ભેળવી દેવામાં આવે છે, ત્યારે એ સમિશ્રણમાથી એક ત્રીજી કલ્પના નીપજે છે, અને બ્રહ્મ ને આત્મા એ બને કલ્પનાઓને છૂટી છૂટી લેતા તેનામાં જે દોષ દેખાય છે તે આ નવી કલ્પનામાં નથી હોતા આ કલ્પના આત્માની પેઠે ચૈતન્યરૂપ છે, અને સાથેસાથે આત્મામાં જે પરિચ્છેદ હોય છે તે તેનામાં ન હોવાથી તે અપરિચ્છિન્ન અર્થાત્ અપરિમિત છે વળી એને વિષે સદેહ ઊપજવો પણ અશક્ય હોય છે, કેમકે આપણા પોતાના પ્રત્યગાત્મા અર્થાત્ અન્તર્યામીનુ જે પારમાર્થિક અર્થાત્ અતરતમ રૂપ તે વસ્તુતાએ આ નવી કલ્પનાથી અભિન્ન ને એકરૂપ છે

પરમ સત્યને આપણા પોતાના પડથી કઈક નોખી વસ્તુ—કેવળ બ્રહ્મ—માનીએ, ત્યાં સુધી તે ઓછેવત્તે અશે આપણા મનની કલ્પના રહે છે, ને શાસ્ત્રવચન પર આધાર રાખી શ્રદ્ધાથી તેને માની લેવી પડે છે પણ એ તત્ત્વ આપણા હૃદયમાં વસતા અન્તર્યામીથી અભિન્ન છે એમ જે પરે આપણે સમજીએ તે પળે જ એ સાવ નિશ્ચિત વસ્તુ બની જાય છે, ને તેની હસ્તીને વિષે શકા કે સદેહને અવકાશ રહેતો નથી આપણી પોતાની હસ્તી સાચી છે એમ તો આપણે કબૂલ કર્યે જ છૂટકો છે કેમકે આપણને એનો અપરોક્ષ અનુભવ નિરતર થતો હોય છે—એના ચોક્કસ સ્વરૂપને વિષે આપણે ગમે તેટલા અધારામાં હોઈએ તેનો વાધો નથી આ ઉચ્ચતર સત્યને, દાખલા તરીકે, સત્ય જ્ઞાન અનન્તમ્[1]

1 સરખાવો તૈ ૨, ૧.

એ શબ્દોથી વર્ણવેલું છે. ત્યાં 'સત્યં' શબ્દ સૂચવે છે કે એ તત્ત્વનો આપણને અપરોક્ષ અનુભવ થતો હોઈ તેની હસ્તી નિશ્ચિત ને નિઃસંદેહ છે; 'જ્ઞાન' શબ્દ સૂચવે છે કે એ તત્ત્વ ચૈતન્ય રૂપ છે; અને 'અનંત' શબ્દ સૂચવે છે કે એ તત્ત્વ સર્વગ્રાહી · અપરિમિત છે. એ ઉપનિષદનું 'પરબ્રહ્મ' છે—એક અર્થમાં તે બ્રહ્મ કે આત્મા બેમાંથી એકે નથી, પણ બીજા અર્થમાં બંને છે. તે બાહ્ય જગત કરતાં મનુષ્યના આત્મામાં વધારે સારી રીતે પ્રગટ થાય છે, છતાં ત્યાં પણ પૂરેપૂરું તો પ્રગટ થતું નથી જ. બાહ્ય જગતમાં તે કેવળ જડ દ્રવ્ય રૂપે પ્રગટ થતું હોવાથી ત્યાં તો એનું રૂપ એથીયે વધારે ઢંકાઇ જાય છે[1] આ સિદ્ધાન્તનું પ્રતિપાદન એ ભારતની વિચારધારાના આખા ઇતિહાસમાં સૌથી મહત્ત્વની પ્રગતિનું નિદર્શક છે. એ વખત સુધી ચિન્તન જે દૃષ્ટિબિન્દુથી ચાલી રહ્યું હતું તે દૃષ્ટિબિન્દુમાં, આ સિદ્ધાન્તના સ્વીકારને લીધે, લગભગ ધરમૂળથી ક્રાન્તિ થઈ કહીએ તો ચાલે. આ ફેરફાર કઈ જાતનો હતો તે સમજવામાં કદાચ નીચેના દૃષ્ટાન્તથી કંઈક મદદ થશે. ધારો કે કેટલાક લોકો શુક્રના તારાને કેવળ પૂર્વમાં જ પ્રગટ થતો જાણે છે; બીજા કેટલાકની જાણ પ્રમાણે તે કેવળ પશ્ચિમમાં જ પ્રગટ થાય છે;—અને બંને વર્ગ એમ સમજે છે કે અમે જે તારો જોઈએ છીએ તે બીજાઓને દેખાતા તારાથી જુદો છેઃ હવે જો કોઈ માણસ એવી શોધ કરે કે આ બે તારા જુદા નથી પણ એક જ છે, અને જે તારો પૂર્વમાં દેખાય છે તે જ પશ્ચિમમાં પણ દેખાય છે, તો આ શોધને લીધે શુક્ર વિષેના વિચારમાં કેવું પરિવર્તન થવા પામે? એને મળતું પરિવર્તન આપણે જેનો વિચાર કરીએ છીએ તે દાખલામાં થયું છે. એકત્વ અર્થાત્ અદ્વૈતની ખરી કલ્પના સુધી

૧. જુઓ ઐતરેય આરણ્યક ૨; ૩; ૨.

ભારતનું ચિન્તન આ વખતે જ પહોંચ્યું એમ કહેવું જોઈએ.[1]

આ આખી વસ્તુ છાંદોગ્ય ઉપનિષદના એક પ્રસિદ્ધ અધ્યાયમાં સુન્દર રીતે સમજાવેલી છે.[2] ત્યાં એક પિતા ને તેના પુત્ર વચ્ચેનો સંવાદ આપ્યો છે. પિતાનું નામ ઉદ્દાલક, અને પુત્રનું નામ શ્વેતકેતુ છે. શ્વેતકેતુ ગુરુને ઘેર રહી, સામાન્ય કેળવણી લઈને તરતમાં જ ઘેર પાછો આવ્યો છે. પિતા તેનામાં નમ્રતાનો અભાવ જુએ છે. તે પરથી તેમને બીક લાગે છે કે જીવનનું ખરું રહસ્ય શું તે કદાચ દીકરો ગુરુ પાસેથી નહિ શીખ્યો હોય. પુત્રને પ્રશ્ન પૂછી જોવાથી તેમના મનમાં એ વાતની ખાતરી થાય છે; એટલે પોતે તેને જ્ઞાન આપવા બેસે છે. ઉદ્દાલક શરૂઆતમાં જ એક ને અદ્વિતીય એવા મૂળ તત્ત્વની વાત કરે છે. એ તત્ત્વને મનવાળું અથવા સચેતન માનવાનું છે, કેમકે ઉદ્દાલક કહે છે કે તેણે વિચાર કર્યો [ઐક્ષત].

વર્ણન કર્યા પછી, એ આખી ક્રિયાનો ખુલાસો આપેલો છે. આ વર્ણન પાછળ એમ કહેવાનો આશય છે કે જે સત્ તત્ત્વની શરૂઆતમા વાત કરી તે સર્વગ્રાહી છે, અને જગતમા જે કંઈ છે તે બધું એ સત્‌માંથી જ પેદા થયેલું છે. પછી 'એકાએક' અને 'નાટકના જેવી ઝડપથી' એમ કહેવામાં આવે છે કે આ જે મૂળ સત્ છે તે જ શ્વેતકેતુનો આત્મા છે : तत्त्वमसि श्वेतकेतो આ અભેદ અથવા ઐક્ય બતાવવાનો દેખીતો હેતુ શ્વેતકેતુના મનમાં એમ ઠસાવવાનો છે કે વિશ્વના આદિકારણરૂપે જે 'સત્'નું નિરૂપણ કર્યું છે તેની હસ્તી સાવ સાચી છે, ને તેની હસ્તીને વિષે લવલેશ શંકાને અવકાશ નથી. સત્ અને તેમાંથી નીપજતાં વિવિધ રૂપોનું જે વર્ણન ઉદ્દાલક પહેલાં આપે છે તેમાં ઝમક ભલે ગમે તેટલી હોય, તોપણ તે તત્ત્વ શ્વેતકેતુની બહાર ને તેનાથી અળગું પડેલું છે, અને તેની હસ્તી વિષે શ્વેતકેતુના મનની પાકી ખાતરી થતી નથી. પણ ખરું જોતાં ખાતરી હોવી અત્યંત આવશ્યક છે. છતાં શ્વેતકેતુને તો એની હસ્તી કેવળ મનથી માની લેવી પડે છે ઉદ્દાલક એને સંભવિત વસ્તુ તરીકે રજૂ કરે છે. તેમના મનમાં તો એની હસ્તી વિષે દૃઢ પ્રતીતિ હોય છે, કેમકે તેમણે સત્યનું મોઢામોઢ દર્શન કરેલુ છે. પણ શ્વેતકેતુને તો એટલું જ લાગે છે કે એ વાત ખરી હશે કદાચ પણ વિશ્વનુ આ જે આદિકારણ કલ્પનાથી માન્યું હતુ તે પોતાના આત્માથી અભિન્ન છે એવું એને જે પળે સમજાય છે, તે પળે જ તેના મનમાંથી શંકા સાવ ઊડી જાય છે, ને એ પરમ તત્ત્વની હસ્તી સાચી છે એવી એની પાકી ખાતરી થવા પામે છે, કેમકે પોતાનો આત્મા ખરેખર હસ્તી ધરાવે છે એ વાત તો એ પિતાના ઉપદેશ વિના પણ જાણે છે. આ ઉપદેશથી બેશક શ્વેતકેતુનો તેના આત્મા વિષેનો ખ્યાલ બદલાયા વિના રહેતો નથી, કેમકે વિશ્વનુ આદિકારણ તે પોતાનો જીવાત્મા નથી, પણ તેના અન્તસ્તલમાં રહેલો પરમાત્મા છે, એવુ

માન્યા વિના તેનો છૂટકો થતો નથી. એટલું સાચું કે જગત એ ને અદ્વિતીય એવા સત્માંથી નીપજેલું છે, અને એ સત્ તે શ્વેતકેતુનો આત્મા છે, છતાં વિશ્વનું આદિકારણ તે એનો પોતાનો જીવ નથી, અથવા કહો કે એ આદિકારણ એનો જીવ છે, તો તે એટલે જ અંશે છે જેટલે અંશે તે પરમ સત્ય અર્થાત્ પરમાત્મા સાથે અભેદ અર્થાત્ તાદાત્મ્યનો સબન્ધ ધરાવે છે એક સ્થળે કહ્યું છે : "હું જીવું છું; છતાં હું નથી જીવતો, પણ મારામાં ઈશ્વર જીવે છે "

અદ્વૈતબ્રહ્મવાદના આ સિદ્ધાન્તનો વીગતથી વિચાર કરવા બેસીએ છીએ, ત્યારે આપણને તે બે રૂપે પ્રગટ થતો દેખાય છે, અને એ બે રૂપની વચ્ચે મહત્ત્વનો ભેદ છે કેટલાંક વાક્યોમાં બ્રહ્મને વિશ્વરૂપ—અર્થાત્ પોતાના સ્વરૂપમાં આખા જગતને સમાવી લેતું (સપ્રપંચ)—બતાવ્યું છે, અને બીજાં કેટલાંક વાક્યોમાં તેને વિશ્વથી પર—અર્થાત્ જગતની વસ્તુમાત્રથી અળગું (નિષ્પ્રપંચ)—બતાવ્યું છે. આ બેમાંથી કોઈ એક રૂપ લઈ તેનું જ નિરૂપણ કરનારી ઘણી કંડિકાઓ જ નહીં પણ આખા અધ્યાયો ઉપનિષદોમાં છે. એ નિરૂપણ કેવાં છે એ બતાવવાને અમે અહીં દરેક પ્રકારનો એકેક નમૂનો આપીશું

(૧) *સપ્રપંચ કલ્પના*—આ કલ્પનાનાં જે સૌથી પ્રસિદ્ધ વર્ણનો છે તેમાંનું એક છાંદોગ્ય ઉપનિષદમાં[1] મળે છે, અને ત્યાં તેને 'શાંડિલ્યવિદ્યા' એ નામ આપ્યું છે ત્યાં બ્રહ્મની વ્યાખ્યા એક સૂત્રના રૂપમાં આપી છે—तज्जलान्. એનો અર્થ છે—તે (तत्) જે જગતને જન્મ આપે છે (ज), તેનો પોતાના રૂપમાં લય કરી દે છે (ल), અને તેને ટકાવે છે (अन्) આ વ્યાખ્યા આપ્યા પછી એ અધ્યાય બ્રહ્મનું વર્ણન કરતાં કહે છે કે "સર્વ કર્મો, સર્વ કામનાઓ, સર્વ ગન્ધો, સર્વ રસો તેનાં જ છે તે વસ્તુમાત્રમાં

1. છાં ૩, ૧૪

વ્યાપી રહેલું છે. તેને વાણી નથી, અને તે શાન્ત છે." પછી કહ્યું છે કે તે મનુષ્યના આત્માથી અભિન્ન છેઃ હૃદયની અંદર રહેલો આ મારો આત્મા ચોખા કરતાં, જવ કરતાં, સરસવ કરતાં, સામા કરતાં, કે સામાના ફોતરા કરતાં, નાનો છે. હૃદયની અંદર રહેલો મારો આ આત્મા પૃથ્વી કરતાં મોટો, અન્તરિક્ષ કરતાં મોટો, સ્વર્ગ કરતાં મોટો, આ ભુવનો કરતાં મોટો છે. તે બ્રહ્મ છે. આ લોકમાંથી ગયા પછી હું તેનામાં ભળી જઈશ."

(૨) નિષ્પ્રપંચ કલ્પના—આને માટે આપણે બીજા ઉપનિષદમાંથી[૧] એક ફકરો પસંદ કરીશું. યાજ્ઞવલ્ક્ય એ યુગના મોટામાં મોટા વિચારક હતા; અને સંભવ છે જગતમાં અદ્વૈતબ્રહ્મવાદનું પ્રતિપાદન સૌથી પહેલું એમણે કર્યું હોય ગાર્ગી નામની વિદુષી એમને પૂછે છેઃ "આ વિશ્વ તાણાવાણાની પેઠે શામાં વણાયેલું છે, અર્થાત્ તે શાને આધારે ટકી રહેલું છે ?" યાજ્ઞવલ્ક્ય તેનું છેક છેલ્લું નહીં, પણ તેની પહેલાંનું, કારણ બતાવી કહે છે કે "તે તાણાવાણાની પેઠે આકાશમાં વણાયેલું છે, અર્થાત્ આકાશને આધારે ટકી રહેલું છે." ગાર્ગી આગળ પૂછે છે કે "એ આકાશ તાણાવાણાની પેઠે શામાં વણાયેલું છે, અર્થાત્ શાને આધારે ટકી રહ્યું છે ?" આના જવાબમાં યાજ્ઞવલ્ક્ય જે તત્ત્વનું નામ દે છે તેનું વર્ણન તેઓ કેવળ નિષેધવાચક શબ્દો વડે કરે છે; અને એમ કરીને ગર્ભિત રીતે એવું સૂચવે છે કે એ પરમ સત્યનું આકલન માણસના મન વાણી વગેરેથી કરી શકાતુ નથી. એ નિષેધવાચક વર્ણન નીચે પ્રમાણે આપેલું છે : "હે ગાર્ગી ! તેને બ્રાહ્મણો અક્ષર (અવિનાશી બ્રહ્મ) તરીકે પૂજે છે. તે જાડુ નથી, ઝીણું નથી, ટૂંકું નથી, લાબું નથી, રાતું નથી, પ્રવાહી નથી, છાયાવાળુ નથી, અંધારાવાળું નથી, પવનવાળું નથી, આકાશવાળું નથી, કશાથી લેપાય એવુ નથી: તેને સ્વાદ નથી, ગંધ નથી, આંખ નથી, કાન નથી, વાચા નથી, તેજ નથી, પ્રાણ

૧. બૃ. ૩; ૮.

નથી, મુખ નથી, માપ નથી; તેનામાં અંદર અને બહાર એવા ભેદ નથી. તે કંઈ ખાતું નથી; તેને કોઈ ખાતું નથી" આ વર્ણન પરથી એ તત્ત્વ રખેને 'સાવ શૂન્યરૂપ' મનાઈ જાય એ બીકે, યાજ્ઞવલ્ક્ય તે પછી તરત જ ઉમેરે છે: જગતમાં જે કંઈ છે તેની હસ્તી આ અક્ષરને આભારી છે ને તેને આધારે જ ટકી રહેલી છે. આમ કહીને તેઓ એમ સૂચવવા માગે છે કે એ બ્રહ્મ જો સાવ નિઃસત્ત્વ કે શૂન્યરૂપ હોત, તો તે આ દૃશ્ય જગતને જન્મ આપી શકત જ નહીં.

આ બેવડી કલ્પનાને માટે ઉપનિષદ પૂર્વેના ચિન્તનમાં મૂળ આધાર ક્યાં છે તે શોધી કાઢવું અઘરું નથી. પહેલી એટલે કે સપ્રપંચ કલ્પના 'નાસદીયસૂક્ત'ના (પૃ ૫૪) મૂળમાં રહેલા સિદ્ધાન્તને મળતી આવે છે. માત્ર ત્યાં 'તદેકમ્' ને જેમ માણસની બહાર રહેલું કલ્પ્યું છે એવું અહીં નથી. અહીં તો એ આદિકારણને બ્રહ્મ—આત્મારૂપે કલ્પેલું છે એ કલ્પનાનો અર્થ આ પ્રકરણના આરંભમાં અમે સમજાવી ગયા છીએ બીજી એટલે કે નિષ્પ્રપંચ કલ્પનાની બાબતમાં, અમે પાછળ (પૃ ૫૬) બતાવી ચૂક્યા છીએ કે સંહિતાના પાછળના મંત્રોમાં તથા બ્રાહ્મણગ્રન્થોમાં ઈશ્વર અને કુદરત (અર્થાત્ પ્રકૃતિ)ને એક અને અભિન્ન માનવા તરફ વિચારનો જે ઝોક દેખાતો હતો તેમાં કેટલીક વિસંગતિ હતી, કેમકે, એમાં ધ્યેય એકત્વ સાધવાનું રાખેલું હોવા છતાં, ઈશ્વર અને પ્રકૃતિનું દ્વૈત તો ઊભું રહેવા દીધું છે સાચા એકત્વ અર્થાત્ અદ્વૈત ઉપર પહોંચવું હોય, તો એ બે તત્ત્વમાંથી એક જ કાયમ રાખવું જોઈએ એકલી પ્રકૃતિની કલ્પના કાયમ રાખવામાં આવે, તો જગતથી અળગો એવો ઈશ્વર રહે જ નહીં. ઈશ્વર અને પ્રકૃતિને અભિન્ન માનનારા વિચારનું આ જે પરિણામ આવે છે—એટલે કે ખુદ જગતની એકતાને જ બ્રહ્મરૂપ માનવામાં આવે છે—તે ઉપનિષદમાં ઝાઝું જોવામાં આવતું નથી, કેમકે એ પરિણામ વિચારને જડાદ્વૈત તરફ

દોરી જાય છે. વિશ્વમાં એક જ તત્ત્વ છે, ને તે ચેતન નહીં પણ જડ છે, એવો જે જડાદ્વૈતવાદ છે તે ઉપનિષદોને સાવ અજાણ્યો છે એવું નથી; છતાં તેમાં અને ઉપનિષદોના મુખ્ય વિચારમાં ઘણો જ ફરક છે.[1] બીજી બાજુ, પ્રકૃતિની કલ્પના રદ કરીને ઈશ્વરની જ કલ્પના કાયમ રાખવામાં આવે, તો પાર વિનાની વિવિધતાથી ભરેલું ઇન્દ્રિયગોચર જગત ઈશ્વરથી નોખી એવી હસ્તી ધરાવતું મટી જશે. એ જ નિષ્પ્રપંચ કલ્પના થઈ; ફરક એટલો જ કે અગાઉ સગુણ રૂપવાળા 'ઈશ્વર' શબ્દનો પ્રયોગ થતો હતો, તેની જગાએ અહીં નિર્ગુણ રૂપ સૂચવનારો 'બ્રહ્મ' શબ્દ મુકાયો.

ઉપનિષદોમાં આ બે કલ્પનાઓમાંની કઈ મુખ્ય અને કઈ ગૌણ મનાઈ છે, અને કોનું મહત્ત્વ વધારે ને કોનું ઓછું મનાયું છે, એ પ્રશ્નનો નિર્ણય કરવો ઘણો અઘરો છે; અને વિચારકો ઘણા લાંબા વખતથી એની ચર્ચા કરતા આવ્યા છે. શંકરના મત અનુસાર, બાદરાયણે આ પ્રશ્નની ચર્ચા વેદાન્તસૂત્રમાં[2] કરેલી છે; અને એક કાળે ઉપનિષદોના ઋષિઓ પોતે એની ચર્ચામાં ઊતર્યા હોય એ વસ્તુ અસંભવિત નથી.[3] શંકર તો એવો ખુલાસો આપે છે કે આ બે કલ્પનાઓમાં જે મત દર્શાવેલા છે તેમાં ખરું જોતાં કશો ભેદ નથી; અને જે ભેદનો આભાસ થાય છે તેનું કારણ એ છે કે એ બેમાં બ્રહ્મને જુદા જુદા દૃષ્ટિબિન્દુથી જોવામાં આવે છે—વ્યાવહારિક દૃષ્ટિએ જોતાં બ્રહ્મ સપ્રપંચ છે, પણ પારમાર્થિક દૃષ્ટિએ જોતાં નિષ્પ્રપંચ છે. આ મતને ટેકો એ વાત પરથી મળે છે કે કેટલીકવાર આ બે કલ્પનાઓ એક જ કંડિકામાં જોડાજોડ મૂકેલી દેખાય છે. દાખલા તરીકે મુંડકોપનિષદ[4] લો. ત્યાં

1. આનું એક દૃષ્ટાન્ત આપણને છાં. ૫; ૧૧-૧૮માં મળે છે. જુઓ પાછળ પ્રકરણ ૧.

2. ૩; ૨; ૧૧ અને તે પછીનાં સૂત્રો.

3. કઠ. ત. જુઓ પ્રશ્ન ૧; ૧. ૫; ૩. ૪. મુ. ૧; ૧; ૬.

નથી, મુખ નથી, માપ નથી, તેનામાં અંદર અને બહાર એવા ભેદ નથી તે કંઈ ખાતું નથી, તેને કોઈ ખાતું નથી" આ વર્ણન પરથી એ તત્ત્વ રખેને 'સાવ શૂન્યરૂપ' મનાઈ જાય એ બીકે, યાજ્ઞવલ્ક્ય તે પછી તરત જ ઉમેરે કે જગતમાં જે કંઈ છે તેની કરતી આ અક્ષરને આભારી છે ને તેને આધારે જ ટકી રહેલી છે આમ કહીને તેઓ એમ સૂચવવા માગે છે કે એ બ્રહ્મ જો સાવ નિ સત્ત્વ કે શૂન્યરૂપ હોત, તો તે આ દૃશ્ય જગતને જન્મ આપી શક્ત જ નહી

આ બેવડી કલ્પનાને માટે ઉપનિષદ પૂર્વેના ચિન્તનમાં મૂળ આધાર ક્યાં છે તે શોધી કાઢવુ અઘરું નથી પહેલી, એટલે કે સપ્રપચ કલ્પના 'નાસદીયસૂક્ત'ના (પૃ ૫૪) મૂળમાં રહેતા સિદ્ધાન્તને મળતી આવે છે માત્ર ત્યાં 'तदेकम्' ને જેમ માણસની બહાર રહેતુ કલ્પ્યુ છે એવુ અહી નથી અહી તો એ આદિકારણને બ્રહ્મ—આત્મારૂપે કલ્પેલુ છે એ કલ્પનાનો અર્થ આ પ્રકરણના આરંભમાં અમે સમજાવી ગયા છીએ બીજી એટલે કે નિષ્પ્રપચ કલ્પનાની બાબતમાં, અમે પાછળ (પૃ ૫૩) બતાવી ચૂક્યા છીએ કે સહિતાના પાછળના મત્રોમાં તથા બ્રાહ્મણગ્રન્થોમાં ઈશ્વર અને કુદરત (અર્થાત્ પ્રકૃતિ)ને એક અને અભિન્ન માનવા તરફ વિચારનો જે ઝોક દેખાતો હતો તેમા કેટલીક વિસગતિ હતી, કેમકે એમાં ધ્યેય એકત્વ સાધવાનુ રાખેલુ હોવા છતાં, ઈશ્વર અને પ્રકૃતિનુ દ્વૈત તો ઊભુ રહેવા દીધુ છે સાચા એકત્વ અર્થાત્ અદ્વૈત ઉપર પહોંચવુ હોય તો એ બે તત્ત્વમાંથી એક જ કાયમ રાખવુ જોઈએ એકલી પ્રકૃતિની કલ્પના કાયમ રાખવામા આવે, તો જગતથી અળગો એવો ઈશ્વર રહે જ નહી. ઈશ્વર અને પ્રકૃતિને અભિન્ન માનનારા વિચારનુ આ જે પરિણામ આવે છે—એટલે કે ખુદ જગતની એકતાને જ બ્રહ્મરૂપ માનવામા આવે છે—તે ઉપનિષદમાં ઝાઝુ જોવામા આવતું નથી, કેમકે એ પરિણામ વિચારને જડાદ્વૈત તરફ

ઢોરી જાય છે. વિશ્વમાં એક જ તત્ત્વ છે, ને તે ચેતન નહીં પણ જડ છે, એવો જે જડાદ્વૈતવાદ છે તે ઉપનિષદોને સાવ અજાણ્યો છે એવું નથી; છતાં તેમાં અને ઉપનિષદોના મુખ્ય વિચારમાં ઘણો જ ફરક છે.[1] બીજી બાજુ, પ્રકૃતિની કલ્પના રદ કરીને ઈશ્વરની જ કલ્પના કાયમ રાખવામાં આવે, તો પાર વિનાની વિવિધતાથી ભરેલું ઇન્દ્રિયગોચર જગત ઈશ્વરથી નોખી એવી હસ્તી ધરાવતું મટી જશે. એ જ નિષ્પ્રપંચ કલ્પના થઈ; ફરક એટલો જ કે અગાઉ સગુણ રૂપવાળા 'ઈશ્વર' શબ્દનો પ્રયોગ થતો હતો, તેની જગાએ અહીં નિર્ગુણ રૂપ સૂચવનારો 'બ્રહ્મ' શબ્દ મુકાયો.

ઉપનિષદોમાં આ બે કલ્પનાઓમાંની કઈ મુખ્ય અને કઈ ગૌણ મનાઈ છે, અને કોનું મહત્ત્વ વધારે ને કોનું ઓછું મનાયું છે, એ પ્રશ્નનો નિર્ણય કરવો ઘણો અઘરો છે; અને વિચારકો ઘણા લાંબા વખતથી એની ચર્ચા કરતા આવ્યા છે. શંકરના મત અનુસાર, બાદરાયણે આ પ્રશ્નની ચર્ચા વેદાન્તસૂત્રમાં[2] કરેલી છે; અને એક કાળે ઉપનિષદોના ઋષિઓ પોતે એની ચર્ચામાં ઊતર્યા હોય એ વસ્તુ અસંભવિત નથી.[3] શંકર તો એવો ખુલાસો આપે છે કે આ બે કલ્પનાઓમાં જે મત દર્શાવેલા છે તેમાં ખરું જોતાં કશો ભેદ નથી; અને જે ભેદનો આભાસ થાય છે તેનું કારણ એ છે કે એ બેમાં બ્રહ્મને જુદા જુદા દૃષ્ટિબિન્દુથી જોવામાં આવે છે—વ્યાવહારિક દૃષ્ટિએ જોતાં બ્રહ્મ સપ્રપંચ છે, પણ પારમાર્થિક દૃષ્ટિએ જોતાં નિષ્પ્રપંચ છે. આ મતને ટેકો એ વાત પરથી મળે છે કે કેટલીકવાર આ બે કલ્પનાઓ એક જ કડિકામાં જોડાજોડ મૂકેલી દેખાય છે. દાખલા તરીકે મુંડકોપનિષદ[4] લો. ત્યાં

૧. આનું એક દૃષ્ટાન્ત આપણને છાં. ૫; ૧૧–૧૮માં મળે છે. જુઓ પાછળ પ્રકરણ ૧.

૨. ૩; ૨; ૧૧ અને તે પછીનાં સૂત્રો.

૩. કા. વ. જુઓ પ્રશ્ન ૧; ૧. ૫; ૩. ૪. મું. ૧; ૧; ૬.

કહ્યું છે "આ જે અક્ષર છે તે જોઈ શકાતું નથી, પકડી શકાતું નથી; તેને નામ નથી, રૂપ નથી, આંખકાન નથી, હાથપગ નથી. તે નિત્ય છે, વ્યાપક છે, સર્વત્ર ફેલાયેલું છે, અતિશય બારીક છે, અને તેનામાં કદી જ ફેરફાર થતો નથી. ભૂતમાત્ર એમાંથી જ જન્મેલાં છે એમ ધીર પુરુષો માને છે" એટલે, આ મત અનુસાર, સપ્રપંચ કલ્પનાને નિષેધવાચક ગણવી રહી, ને તેનો અર્થ એવો ઘટાવવો રહ્યો કે બ્રહ્મ જગતની બહાર નથી, અને નિષ્પ્રપંચ કલ્પનાને ભાવાત્મક ગણવી રહી, ને તેનો અર્થ એવો ઘટાવવો રહ્યો કે બ્રહ્મ જગતના કરતાં અધિક છે. બ્રહ્મથી વ્યતિરિક્ત અર્થાત્ અળગી જગતની હસ્તી નથી પણ એટલા માટે કંઈ જગત અસત્ નથી કરતુ: કેમકે તે બ્રહ્મમા પ્રતિષ્ઠિત છે, અથવા કહો કે બ્રહ્મ જગતનુ અધિષ્ઠાન અથવા મૂળ આધાર છે વળી બ્રહ્મ પણ અસત્ અથવા શૂન્ય નથી, કેમકે તે જગતનુ ઉત્પત્તિકારણ છે, છતાં તે જગત જોડે તદ્રૂપ નથી કે જગતમાં પૂરેપૂરું સમાઈ જતું નથી. પહેલો મત બ્રહ્મ જગતમા સર્વત્ર વ્યાપેલું હોવા પર ભાર મૂકે છે, અને બીજો મત બ્રહ્મ જગતથી પર ને તેની પાર હોવા પર ઉપનિષદનો પોતાનો મત એવો છે કે બ્રહ્મ જગતમાં સર્વત્ર વ્યાપેલું છે તેની સાથે તે જગતથી પર ને તેની પાર પણ છે, બીજા શબ્દમાં કહીએ તો, તે જેમ વિશ્વરૂપ છે તેમ વિશ્વાધિક પણ છે. અથવા એમ પણ કહી શકાય કે બ્રહ્મ અને આત્માની કલ્પનાઓના જે સમન્વયની વાત ઉપર કરી છે તે સમન્વયના પરિણામનો અર્થ જુદી જુદી રીતે ઘટાવાય છે, તેને લીધે બે જુદા જુદા મત પેદા થયા છે ઉપનિષદના જે 'પરબ્રહ્મ'માં બ્રહ્મ અને આત્માનો સમન્વય રજૂ થયેલો છે તે માણસની બહાર રહેલો કોઈ પદાર્થ અથવા પ્રમેય નથી, એ આપણે જોઈ ગયા તેમજ એ કેવળ માણસના હૃદયમાં રહેલું તત્ત્વ અર્થાત્ પ્રમાતા પણ નથી, જોકે એ અંતર્યામી જોડે

તેને કશો સંબન્ધ નથી એવું પણ નથી. એવું 'પરબ્રહ્મ' પ્રમાતા ને પ્રમેય, દ્રષ્ટા ને દૃશ્ય, જ્ઞાતા ને જ્ઞેય બને છે, એમ ગણવું જોઈએ. એ તો સપ્રપંચ બ્રહ્મ થયું. એ મત પ્રમાણે, દૃશ્ય જગતની અનેકવિધ વસ્તુઓને બ્રહ્મમાં ખરેખરું, વાસ્તવિક, સ્થાન છે. એ વસ્તુઓ બ્રહ્મમાંથી ખરેખાત ઉદ્ભવે છે, ને પાછી તેનામાં વિલય પામે છે. આ થયો બ્રહ્મપરિણામવાદ એ વાદ અર્થાત્ સિદ્ધાન્તમાં એમ માનેલું છે કે બ્રહ્મ વિકાર પામીને ખરેખર જગતરૂપે પરિણમે છે. અથવા તો બ્રહ્મને જ્ઞાતા અને જ્ઞેય અર્થાત્ વિષયી અને વિષયનું કેવળ અધિષ્ઠાન અથવા આધાર પણ ગણી શકાય; એમ માનીએ તો એમાંથી નિષ્પ્રપંચ બ્રહ્મની કલ્પના ફલિત થાય તેમાં સામાન્ય અનુભવની વસ્તુઓ કેવળ આભાસરૂપ ગણાય છે, અને બ્રહ્મની જ હસ્તી સાચી અર્થાત્ પારમાર્થિક છે. એ થયો બ્રહ્મવિવર્તવાદ[૧] એ સિદ્ધાન્ત કહે છે કે બ્રહ્મ વિકાર પામીને જગતરૂપે પરિણમતું નથી, પણ અવિકૃત રહીને માત્ર જગતરૂપે ભાસે છે ખરી વાત ગમે તે હોય, પણ એટલું સાચું કે આ મતભેદને લીધે સારી પેઠે વાદવિવાદ ને ઝઘડા થવા પામ્યા છે વેદાન્તદર્શનનું નિરૂપણ કરતી વખતે આપણે આ પ્રશ્નનો વિચાર કરવો પડશે. તે દરમ્યાન આપણે એટલુ માનીને ચાલીએ કે અદ્વૈતબ્રહ્મવાદ એ ઉપનિષદનું મુખ્ય તાત્પર્ય છે ખરું, છતાં એ વાદ આ ગ્રન્થોમા કંઈક અંશે જુદાં જુદાં એવા બે રૂપમાં રજૂ થયેલો છે.

આમાંના બીજા એટલે કે બ્રહ્મવિવર્તવાદમાં માયાની કલ્પના આવશ્યક રીતે સમાયેલી છે. નિષ્પ્રપંચ બ્રહ્મને સપ્રપંચ રૂપે બતાવનારું જે તત્ત્વ તે માયા, એવો એનો અર્થ ઘટાવવામા આવે છે. એટલે, ઉપનિષદમા માયાવાદ બિલકુલ છે જ નહી એમ સિદ્ધ કરવાનો જે પ્રયાસ કેટલાક લોકોએ કર્યો છે તે યોગ્ય નથી. માયા-

૧. 'બ્રહ્મપરિણામવાદ' અને 'બ્રહ્મવિવર્તવાદ' એ પાછળથી વેદાન્તદર્શને યોજેલા શબ્દો છે. જુઓ પ્રકરણ ૧૩.

વાદ તો એમાં ભરેલો જ છે. પણ, પાછળથી તેનો વિસ્તાર અને વિકાસ થવાને લીધે, શંકરના અદ્વૈતવાદમાં તેનાં જે અંગઉપાંગો ફૂટ્યાં છે તે બધાં હજુ ઉપનિષદોમાં દેખાતાં નથી. એમ બનવું સ્વાભાવિક છે; ને એમાં નવાઈ પણ નથી. વળી એ પણ ખરું કે જે ઉપનિષદો સૌથી પ્રાચીન છે તેમાં 'માયા' શબ્દ બહુ જવલ્લે જોવામાં આવે છે, પણ એના કરતાંયે જૂના સાહિત્યમાં તે દેખાય છે, જોકે ત્યાં એના અર્થ વિશે હમેશાં સ્પષ્ટ નિર્ણય કરી ન શકાય એ બનવાજોગ છે. તે ઉપરાંત, જે ઉપનિષદો બહુ જ મોડાં રચાયેલાં નથી તેમાં પણ એ શબ્દ મળી આવે છે.[1] પ્રાચીનતમ ઉપનિષદોમાં, જ્યાં 'માયા' શબ્દ નથી દેખાતો, ત્યાં પણ એના જેવા જ અર્થવાળો 'અવિદ્યા'[2] શબ્દ મળી આવે છે. વળી તેમાં આવાં વચન પણ છે: 'જ્યાં દ્વૈત જેવું હોય, એટલે કે બેની વચ્ચે જુદાઈ જેવું (इव) હોય, ત્યાં એક બીજાને જુએ છે.'[3] ડૉયસન[4] જેવા વિદ્વાનો કબૂલ કરે છે કે 'જગત બ્રહ્મનો વિવર્ત છે' એ વિચાર ઉપનિષદોમાં મોજૂદ છે એમ આ વચનો પરથી સ્પષ્ટપણે દેખાય છે.

ઉપનિષદો બ્રહ્મને આ બેમાંથી ગમે તે રૂપે રજૂ કરતાં હોય, પણ તેઓ એટલું તો કહે જ છે કે વિશ્વ જે સામાન્ય વસ્તુઓનું બનેલું છે તેનાથી તો બ્રહ્મ જુદું જ છે; અને આ ભેદ બતાવવા તેઓ કહે છે કે આ વસ્તુઓ તે કેવળ નામ અને રૂપ છે. અહીં 'રૂપ'નો અર્થ વસ્તુનો વિશિષ્ટ આકાર કે સ્વભાવ

---

૧. જુઓ શ્વે. ૪, ૧૦.

૨. સરખાવો કઠ. ૧; ૨; ૫.

૩. બૃ. ૪; ૪; ૧૫.

૪. ડૉયસન : 'ફિ. ઉ.', પૃ. ૨૨૮ થી આગળ. વળી જુઓ મેકડૉનેલ : 'ઇંડિયાઝ પાસ્ટ', પૃ. ૪૭.

છે; અને 'નામ'નો અર્થ એ વસ્તુને ઓળખવા માટે વપરાતી સંજ્ઞા છે. એ બેના સંયોગથી આપણે કોઈ પણ પદાર્થની સવિશેષતા કે તેનું સવિકલ્પક રૂપ સમજવાનાં છે; અને બ્રહ્મમાંથી જગત ઉદ્ભવે છે તેનો અર્થ એ કલ્પેલો છે કે જે તત્ત્વ અવ્યાકૃત હતું તે જુદાં જુદાં નામરૂપ ધારણ કરીને વ્યાકૃત બને છે. આ જુદી જુદી વિશિષ્ટ વસ્તુઓને આપણે બ્રહ્મના ખરેખરા વિકાર અર્થાત્ પરિણામ માનીએ, કે કેવળ તેના વિવર્ત માનીએ, તોપણ એટલું તો ચોક્કસ છે કે તેમને બ્રહ્મથી પૃથક્ એવી હસ્તી નથી; અને બ્રહ્મ એ જ એકમાત્ર સત્ તત્ત્વ છે, એમ ઉપનિષદોનો અદ્વૈતવાદ માને છે. આ વર્ણનમાં 'નામ' શબ્દની શી જરૂર હશે તે ખોળી કાઢવું સહેલું નથી, કેમકે વસ્તુઓની સવિશેષતા બતાવવા માટે એકલો 'રૂપ' શબ્દ પૂરતો લાગે છે. એ કાળે એક એવો મત પ્રચલિત હતો કે પદાર્થોના જગતને મળતું એક વાણીનું પણ જગત છે; તેમજ જીવનના વ્યવહારમાં તો સામાન્ય રીતે જેટલી જરૂર પદાર્થોની તેટલી જ નામોની પણ પડે છે; આને લીધે 'રૂપ'ની જોડે 'નામ' શબ્દ વપરાયો હોય એ સંભવિત છે.[૧] કેટલીકવાર, જગતના દૃશ્ય પદાર્થોનું વર્ણન વધારે સંપૂર્ણ કરવા માટે એક ત્રીજો શબ્દ 'કર્મ' ઉમેરવામાં આવે છે. કર્મ એટલે ગતિ અથવા 'હિલચાલ'.[૨] ગતિ એ દૃશ્ય જગતનું એક અગત્યનું અંગ છે; તેનો નિર્દેશ આ 'કર્મ' શબ્દ દ્વારા કરેલો છે.

બ્રહ્મમાંથી ઉદ્ભવતી, ને નામરૂપવાળી, વસ્તુઓની વીગતોમાં

---

૧. સરખાવો એ. બી. કીથ - 'બુદ્ધિસ્ટિક ફિલોસોફી', પૃ. ૧૦૧. ત્યાં એમ બતાવ્યું છે કે 'નામ' અને 'રૂપ' એ બે શબ્દનો સંયોગ અતિ પ્રાચીન કાળમાં થયેલો. તે વેળા નામને 'વ્યક્તિની માલિકીની વસ્તુ ને તેના અંશરૂપ' માનવામાં આવતું.

૨. બૃ. ૧; ૬; ૧.

ઊતરીએ, તો શરૂઆતમાં નિરિન્દ્રિય અને સેન્દ્રિય, અથવા જડ અને ચેતન, નો ભેદ કરવો પડે છે સેન્દ્રિય અથવા ચેતન વસ્તુઓ સંસારી આત્માઓ અર્થાત્ જીવોનું રહેઠાણ છે, નિરિન્દ્રિય અથવા જડ વસ્તુઓ તેવી નથી એ વસ્તુઓ તો કેવળ 'જીવોને જગતના નાટકમાં પોતપોતાનો ભાગ ભજવવા માટે ખડી ઊભી કરેલી રંગભૂમિ' છે જડ પદાર્થોના ક્ષેત્રમાં ઉપનિષદો પાંચ મહાભૂતો માને છે, એ પાંચનાં નામ પૃથ્વી (ધરતી), અપ્ (પાણી) તેજ (અગ્નિ) વાયુ (હવા) અને આકાશ (ઇથર) છે એ પાંચેપાંચ છેક શરૂઆતથી જાણીતાં નહોતાં સૌથી પહેલો 'અપ્' (પાણી) એ એક જ મહાભૂતનો વિચાર થયેલો એમ દેખાય છે (પૃ. ૫૮) એનાથી આગળની બીજી દશામાં ત્રણ મહાભૂતો—પૃથ્વી, અપ્ અને તેજ—નો સ્વીકાર થયો છે એમ છાંદોગ્ય ઉપનિષદમાં દેખાય છે, અને તેજ, અપ્ અને પૃથ્વી એ તત્ત્વો બ્રહ્મમાંથી નીપજ્યાં એમ ત્યાં કહેલું છે તે ભૌતિક જગતની ઘન, પ્રવાહી ને વાયુરૂપ એ ત્રણ અવસ્થાઓને કંઈક મળતાં આવે છે આ મહાભૂતોમાં વાયુ અને આકાશનો ઉમેરો કરીને કુલ સંખ્યા પાંચની કરવામાં આવી[1] ત્યારે આ વિચારના વિકાસમાં આખરી અવસ્થા આવી ને એનો સ્વીકાર ભારતનાં ત્યારપછીનાં લગભગ સર્વ દર્શનોએ કર્યો એટલું સ્પષ્ટ છે કે એ વર્ગીકરણના આ છેવટના રૂપને માણસની પાંચ જ્ઞાનેન્દ્રિયો સાથે સંબંધ છે એ ઇન્દ્રિયોના જે પાંચ જુદા જુદા વિષયો—અર્થાત્ ગન્ધ રસ રૂપ સ્પર્શ અને શબ્દ—છે તે અનુક્રમે પૃથ્વી, અપ્ તેજ વાયુ અને આકાશના જ વિશિષ્ટ ગુણો છે પણ એટલું યાદ રાખવાનું છે કે આ મહાભૂતો સૂક્ષ્મ છે એ સૂક્ષ્મ મહાભૂતોમાંથી સ્થૂલ મહાભૂતો બને છે એમાંના દરેક સ્થૂલ મહાભૂતમાં બીજાં ચારનું મિશ્રણ હોય છે, પણ એમાં જે મહાભૂત મુખ્ય હોય તેના પરથી એ

1 તૈ. ૨, ૧

મિશ્રણનું નામ પડે છે.[૧] કુદરતમાં આપણને આ સ્થૂલ ભૂતો જ જોવા મળે છે; અને, ચોકસ ભાષામાં કહીએ તો, પૃથ્વી, અપ્ વગેરે શબ્દોથી આ સ્થૂલ મહાભૂતો જ સમજવાનાં છે. તેને મળનાં સૂક્ષ્મ મહાભૂતોને માટે પૃથ્વીમાત્રા, આપોમાત્રા વગેરે શબ્દો વપરાય છે.[૨] સેન્દ્રિય શરીરોના ત્રણ વર્ગો પાડેલા છે. 'ઇંડા'માંથી જન્મેલાં (અંડજ), 'જીવાણુમાંથી જન્મેલા' (જીવજ), અને 'જમીનમાથી ફૂટી નીકળતાં' (ઉદ્‌ભિજ્જ).[૩] આ ત્રણમાં પાછળથી એક ચોથો પ્રકાર પરસેવામાંથી જન્મેલા' (સ્વેદજ) નો ઉમેરાય છે,[૪] ને કુલ ચાર વિભાગ કરવામાં આવે છે. સેન્દ્રિય શરીરો જ્યારે વિશ્લેષ પામે છે, એટલે કે તેનાં અંગો એકબીજાથી છૂટાં પડી જાય છે, ત્યારે તે પંચમહાભૂતોનું રૂપ ધારણ કરે છે; અને તેમાંથી એવાં જ બીજા સેન્દ્રિય શરીરો રચાવાનો સંભવ રહે છે. આખા વિશ્વનો પ્રલય ન થાય ત્યાં સુધી, આ સ્થૂલ મહાભૂતો વિશ્લેષ પામીને—અર્થાત્ વિખેરાઈને—સૂક્ષ્મ મહાભૂતોના તેમનાં મૂળ રૂપ ધારણ કરતા નથી. આવો વિશ્લેષ ક્યારે થાય છે એ વિષે કેટલીક અસ્પષ્ટતા છે. જેમ અગાઉના સાહિત્યમાં (પૃ ૫૮) તેમ ઉપનિષદોમાં પણ, કલ્પનો—અર્થાત્ સર્જન અને પ્રલયની સનાતન ઘટમાળનો—સિદ્ધાન્ત સ્પષ્ટ રૂપમાં આપેલો નથી. પણ તેનું દર્શન કરવાને આપણે ઝાઝો વખત રાહ જોવી પડતી નથી શ્વેતાશ્વતર ઉપનિષદ પ્રાચીન ઉપનિષદો-

---

૧. બહુ ચોકસ શબ્દો વાપરવા હોય, તો એમ કહેવું જોઈએ કે સૂક્ષ્મ મહાભૂતોમાથી સ્થૂલ મહાભૂતોના ઉત્પાદનની (અર્થાત્ ત્રિવૃત્કરણની) ક્રિયા, ઉપનિષદોમાં, માત્ર ત્રણ જ મહાભૂતોને વિષે થતી બતાવવામા આવી છે (જુઓ છાં. ૬; ૨ ૩-૪). વેદાન્તે આગળ વધીને, એ ક્રિયા પાંચ મહાભૂતોને વિષે થતી ગણાવી, અને પંચીકરણ બનાવ્યું. જુઓ વે. સૂ. ૨; ૪, ૨૨.

૨. પ્રશ્ન. ૪; ૮.

૩. છાં. ૬; ૩; ૧.

૪. ઐ. ૫; ૩.

આનું એક છે ખરું; પણ તેમાં છેક છેવટનું ને સૌથી મોડું રચાયેલું છે. તે ઉપરાંત તેમાં ગર્ભિત ધ્વનિ એટલા બધા ભરેલા છે કે તેનાથી ભારતના પ્રાચીન વિચારોનો ઇતિહાસ આલેખવામાં ઘણી મદદ થાય છે. તેમાં જગતના ફરીફરી થતા સર્જન અને સંહારનો ઉલ્લેખ અનેક જગાએ કરેલો છે. દાખલા તરીકે ત્યાં કહ્યું છે કે એ રુદ્ર "પ્રલયકાળે કોપીને એ સર્વ ભુવનોના ચૂરેચૂરા કરી નાખે છે," અને એ ક્રિયા તે ફરીફરી ઘણીવાર કરે છે.[1] આ વાદને કર્મફળના સિદ્ધાન્ત જોડે નિકટનો સંબન્ધ છે. એ સિદ્ધાન્તનો વિચાર આપણે આગળ ઉપર કરીશું.

૨

ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનને અંગે જ્યારે અંગ્રેજીમાં 'સાઇકોલોજી' શબ્દ વપરાય છે ત્યારે, સાઇકી (psyche) અર્થાત્ આત્મા પરથી, તેનો યૌગિક અર્થ—એટલે કે આત્મવિદ્યા અથવા આત્મવાદ—કરવો જોઈએ; કેમકે એક યા બે અપવાદ બાદ કરતાં, એના ઉપદેશના મૂળમાં એવી જ કલ્પના રહેલી છે કે આત્મા ખરેખર હસ્તી ધરાવે છે. ભારતમાં આ વિદ્યા અથવા વાદનો અભ્યાસ કદી તત્ત્વજ્ઞાનથી જુદો પડ્યો જ નહોતો. તેથી દરેક દર્શનને પોતાનો સ્વતન્ત્ર આત્મવાદ પણ છે. બેશક એ જુદા જુદા આત્મવાદમાં અમુક સિદ્ધાન્તોનું જૂથ એકસરખું છે ખરું. પણ એ ઉપરાંત તે દરેકમાં તેનાં પોતાનાં કેટલાંક વિશિષ્ટ અંશો પણ છે; અને તેઓ ચિન્તનની જે ખાસ શાખા સાથે જોડાયેલાં છે તેની જોડે બંધ બેસે એવી રીતે તેમને ઘડવામાં આવ્યાં છે. ઉપનિષદોના ઋષિઓ તો માને છે કે જગતમાં કોઈ પણ જાતનો અનુભવ ત્યારે જ થાય જ્યારે આત્મા તેના પહેલાંથી હસ્તી ધરાવતો હોય. પ્રમાણોનો આખો વ્યવહાર આત્માના આશ્રયને લીધે ચાલતો હોવાથી, આત્માને પોતાને કશા

1 શ્વે. ૩; ૨. ૫; ૩.

પ્રમાણ કે પુરાવાની જરૂર રહેતી નથી. "જેના વડે આ બધી વસ્તુઓને જાણી શકાય છે, તેને શાનાથી જાણી શકાય ? જે સહુનો જાણનાર છે, તેને શાના વડે જાણી શકાય ?"[૧] આ કારણસર ઉપનિષદો આત્માની હસ્તીને માટે કશો સીધો પુરાવો આપતાં નથી એ ખરું; તોપણ એ મુદ્દા વિષે જુદી જુદી ગર્ભિત કલ્પનાઓ તો તેમાં કરાયેલી છે જ. દાખલા તરીકે, આત્મા અથવા જીવને ઘણીવાર 'પુરુષ' કહેલો છે; અને એ શબ્દનો અર્થ કરેલો છે પુરિશય અર્થાત્ 'શરીરરૂપી ગઢમાં સૂઈ રહેલો'. એ પરથી એમ ફલિત થાય છે કે જુદા જુદા પણ એકબીજા જોડે સહકાર કરનારા અવયવોવાળા ભૌતિક શરીરની હસ્તી ગર્ભિતપણે એમ સૂચવે છે કે એ શરીર જેની ધારણા પાર પાડવામાં સાધનભૂત થાય છે એવું કંઈક તત્ત્વ પણ અવશ્ય હસ્તી ધરાવતું હોવું જોઈએ. એ તત્ત્વ તે આત્મા છે; અને તેની હસ્તી વિના શરીરનો સંચો નિરર્થક થઈ પડે.[૨] કર્મફળના સિદ્ધાન્ત ઉપર રચાયેલું એક બીજું સૂચન પણ ઉપનિષદોમાં કેટલીકવાર જોવા મળે છે. એક જ ભવ જેટલા ટૂંકા વખતમાં, આપણાં સર્વ કર્મોનાં ફળ આપણાથી ભોગવી શકાતાં નથી. તેમ એકલા આ ભવનો જ વિચાર કરીએ, તો આપણને જે કંઈ સુખદુઃખ પડે તેનું પૂરું કારણ આપણે સમજાવી શકતા નથી. આમ જીવનમાં જે કંઈ બનાવો જોવામાં આવે છે તે સહુનો ખુલાસો એક જ જન્મ પરથી થઈ શકતો નથી. એટલે, 'વાવે તેવું લણે' અથવા 'કરણી તેવી પાર ઉતરણી' જેવાં લૌકિક વચનોમાં, કર્યાં કર્મનાં ફળ ભોગવવાને લગતો જે નીતિનિયમ વર્ણવેલો છે તેનો પાયો જો સાબૂત હોય, તો આપણે અનેક જન્મો ધારણ કરનારા સંસારી જીવની હસ્તી માનવી જોઈએ; અત્યારના જીવનમાં જે કંઈ વસ્તુ અકળ હોઈ જેનો

---

૧. બૃ. ૨; ૪; ૧૪.
૨. કઠ. ૨; ૨; ૧, ૩ અને ૫.

ખુલાસો ન મળતો હોય તેનો ખુલાસો એ જીવના પાછલા જન્મોનાં કર્મોમાંથી શોધવો જોઈએ, અને આ ભવમાં કશો દેખીતો અન્યાય હોય, તો તેનું વળતર હવે પછીને ભવે મળી રહેશે એવો વિશ્વાસ રાખવો જોઈએ.[1]

આત્માનો પરમાત્મા સાથેનો—અથવા જીવનો બ્રહ્મ સાથેનો—સબન્ધ, ઉપનિષદોમા મળી આવતા બ્રહ્મ વિષેના બે મતમાં કંઈક જુદી જુદી રીતે સ્પષ્ટ છે સપ્રપંચ મત અનુસાર જીવ એ બ્રહ્મનો કેવળ દામચલાઉ છતાં ખરેખરો પરિવર્ત અથવા પરિણામ છે, અને તેથી તે બ્રહ્મથી જેમ અભિન્ન છે તેમ ભિન્ન પણ છે નિષ્પ્રપંચ મત અનુસાર બ્રહ્મ પોતે જ જીવરૂપે દેખાય છે, ને તેથી તેની અને જીવની વચ્ચે જરાયે ભેદ નથી જીવ એ બ્રહ્મનો પરિણામ હોય કે ન હોય પણ તે બ્રહ્મ સાથેનું પોતાનું મૂળ ઐક્ય ભૂલી જાય છે તેમાં જ તેનું જીવપણુ રહેલુ છે જીવ સામાન્ય રીતે તો એમ માને છે કે હું પરિમિત છુ ને એથી કરીને બ્રહ્મથી ભિન્ન છુ છતાં ક્યારેક—કોઈ પણ કારણસર વાસનાનો અભાવ હોય ત્યારે—તે એવુ માનતો મટી જાય છે, અને એવે વખતે તેને પોતાના નોખા વ્યક્તિત્વનું ભાન રહેતું નથી આવી રીતે તે પોતાનુ વ્યક્તિત્વ છોડીને પાર જઈ શકે છે, એનો અર્થ ઉપનિષદો એવો કરે છે કે જીવ પોતાને સામાન્ય રીતે માને છે એવો પૃથક્ અને મર્યાદિત તે ખરેખર નથી તૈત્તિરીય ઉપનિષદમાં 'કોશોનો સિદ્ધાંત' આપ્યો છે ત્યાં આ પ્રશ્નની ચર્ચા કરી છે[2] પોતાના વ્યક્તિત્વની પાર જવાનો આ જે અજોડ અનુભવ છે તેને ત્યાં જીવનની સભાન (મનોમય) તથા સ્વભાન વાળી (વિજ્ઞાનમય) અવસ્થાઓ કરતાં ઊંચી કોટિનો ગણ્યો છે, કેમકે એ બે અવસ્થાઓમા જે સઘર્ષો ને સભ્રમો રહેલા છે

૧ કઠ ૨ ૨ ૭
૨. તૈ ૨, ૧-૫

તે આ અનુભવમાં શમી જાય છે. એ અનુભવને 'આનન્દમય'[૧] નામ આપ્યું છે, તેમાં એમ બતાવવાનો આશય છે કે આનન્દ અથવા શાન્તિ એ તેનું વિશિષ્ટ ચિહ્ન છે. છતાં એ અનુભવને મોક્ષ ન કહી શકાય;[૨] કેમકે એ અનુભવ કેવળ થોડોક વખત રહીને પસાર થઈ જાય છે, અને જેઓ એ અવસ્થા સુધી ચડે છે તેઓ જલદી તેમાંથી પાછા પડવા પામે છે. એ અનુભવમાં જે શાન્તિ અને આત્મવિસ્મરણ સવિશેષ રૂપે દેખાય છે, તે એમ બતાવે છે કે કલાને લગતા ચિન્તનમાંથી જે એકાગ્રતા કે સમાધિ ઉત્પન્ન થાય છે તે આ અવસ્થાનું ઉત્તમ ઉદાહરણ છે[૩] એક તરફ સામાન્ય વ્યવહારનો અનુભવ, અને બીજી તરફ જેમાં આત્માનું સાચું સ્વરૂપ પૂરેપૂરૂ પ્રગટ થાય છે તે મોક્ષ, એ બેની વચ્ચે આ અવસ્થા પડેલી છે તે એક બાજુ જીવાત્મા તરફ, ને બીજી બાજુ બ્રહ્મ સાથેની જીવની એકતા તરફ, આંગળી ચીંધે છે. જીવ અર્થાત્ જીવાત્માને અનેક મથામણો કરવાની હોય છે, ને તેનામાં અપૂર્ણતાઓ હોય છે, પણ બ્રહ્મ તો સર્વ પ્રકારના કલહો ને વિરોધોની પાર, ને તેનાથી અસ્પૃષ્ટ, છે.

'જીવ' શબ્દ જે जीव् ધાતુ પરથી નીકળેલો છે, તેનો અર્થ છે 'શ્વાસ લેવાનું ચાલુ રાખવું'. આ નામ જીવનની પ્રવૃત્તિનાં બે

---

૧. આ ત્રણ અવસ્થાને મળતા આત્માના ત્રણ 'કોશ' ગણાવેલા છે. કુલ કોશ પાંચ છે. તે આત્માને વીંટળાયેલા છે એમ મનાય છે બાકીના બે કોશને 'અન્નમય' અને 'પ્રાણમય' કહેવામાં આવે છે—અન્નમય કોશ, જે સૌથી બહારનો કોશ (અથવા ખોળી) છે, તે શરીર—અથવા જીવનું ભૌતિક વેષ્ટન—છે, આમ અન્નમય કોશ તે વ્યક્તિના જીવનનું શારીરિક અથવા ભૌતિક અંગ છે. બીજો પ્રાણમય કોશ તેના જીવનનું પ્રાણવાન અથવા ચેતનાત્મક અંગ છે.

૨. સરખાવો : ब्रह्म पुच्छं प्रतिष्ठा ।

૩. બ્રહ્મને વિષે 'રસ' (અર્થાત્ કલાનો આનન્દ) શબ્દનો જે પ્રયોગ કરેલો છે તે અહીં સરખાવો: रसो वै सः । તૈ. ૨; ૭.

અંગોમાંથી એકને—અર્થાત્ શ્વાસ લેવા જેવી શારીરિક અથવા અભાન ક્રિયાને—આગળપડતું સ્થાન આપે છે. સુષુપ્તિ જેવી અવસ્થામાં, જ્યારે મન શાન્ત ને નિષ્ક્રિય હોય છે, ત્યારે પણ શ્વાસોચ્છ્વાસની ક્રિયા તો ચાલ્યાં કરે છે ઉપનિષદો જીવને માટે બીજા બે શબ્દો —'ભોક્તા' અને 'કર્તા'—નો પણ પ્રયોગ કરે છે.[1] એ બે શબ્દો મળીને જીવનની પ્રવૃત્તિના માનસિક અથવા સભાન અંગ ઉપર ભાર મૂકે છે અજ્ઞાન પ્રવૃત્તિ કરનાર તત્ત્વને 'પ્રાણ' કહે છે, અને સભાન પ્રવૃત્તિ કરનાર તત્ત્વને 'મન'. દરેક આત્મા જીવદશામાં હોય ત્યાંસુધીનો બધો વખત તેને આ બે તત્ત્વોરૂપી ઉપાધિ અર્થાત્ મર્યાદા વળગેલી હોય છે એની આ જે બે ઉપાધિઓ છે તે પ્રમાણમાં ચિરસ્થાયી છે, તે ઉપરાંત ત્રીજી ઉપાધિ તે શરીર છે દરેક જન્મ વખતે એકલું એ શરીર જ બદલાય છે. શરીર, પ્રાણ અને મન[2] એ ત્રણ મળીને આત્માને માટે એક પ્રકારનું 'લૌકિક ગેહકાણું' બનાવે છે. આત્માની પ્રવૃત્તિનું જે સભાન અંગ છે તેને મન દસ ઇન્દ્રિયો—પાંચ જ્ઞાનેન્દ્રિયો ને પાંચ કર્મેન્દ્રિયો—ની મદદથી ચલાવે છે. આંખ, કાન, ચામડી, નાક અને જીભ (ચક્ષુ, શ્રોત્ર, ત્વક્, ઘ્રાણ અને રસના) તે અનુક્રમે રૂપ, શબ્દ, સ્પર્શ, ગન્ધ અને રસની જ્ઞાનેન્દ્રિયો, અને વાક્, પાણિ, પાદ, પાયુ અને ઉપસ્થ તે અનુક્રમે બોલવાની, ઝાલવાની, ચાલવાની, મલોત્સર્ગની, અને જનનની ક્રિયા કરનારી કર્મેન્દ્રિયો વિજ્ઞાન અને અહંકાર જેવી મનની વિવિધ શક્તિઓનો પણ ઉલ્લેખ કરેલો છે, પણ સાથેસાથે ઉપનિષદો કાળજીપૂર્વક એ સર્વના ઐક્ય ઉપર પણ ભાર દે છે બૃહદારણ્યક

---

1 પ્રશ્ન ૪; ક. કઠ. ૧; ૩, ૪

૨. મનના ત્રણ અંગ છે. (૧) ભાવનાવાળું, (૨) સ્વભાનવાળું, (૩) સ્વભાનથી પર, અથવા કહો કે આત્મવિસ્મરણવાળું. આ ત્રણ અંગને જુદાં જુદાં ગણીએ, તો અહીં આપણને પાંચ 'કોશ'નો સિદ્ધાન્ત મળી રહે છે.

ઉપનિષદ આવી અનેક શક્તિઓનાં નામ ગણાવીને કહે છે કે "આ બધાં તે મન જ છે"[૧] મન ચેતનાની મધ્યવર્તી ઈન્દ્રિય હોઈ એક જ છે; પછી ભલે તે ગમે તેટલી જુદી જુદી ક્રિયાઓ કરતું હોય. તે જ્ઞાનેન્દ્રિયો ને કર્મેન્દ્રિયો બન્ને પર અમલ ચલાવે છે બહારથી જ્ઞાનેન્દ્રિયો દ્વારા થતાં સંવેદનોનો સંગ્રહ કરી મન તેને વ્યવસ્થિત રીતે ગોઠવે છે; તે ઉપરાંત, જરૂર પડે ત્યારે, પાંચ કર્મેન્દ્રિયોમાંની કોઈ પણ એકની મદદ વડે ક્રિયા કરવાનો નિશ્ચય પણ તે કરે છે. આ બે પ્રકારની ઇન્દ્રિયો જોડે મનનો જે સંબંધ છે તેને વિષે એક લેખકે કહ્યું છે કે સંવેદન અને ક્રિયાનાં કામ કરનાર જ્ઞાનતંતુઓનો મગજ સાથે જે સંબન્ધ છે તેના જેવો જ સંબંધ મન અને ઇન્દ્રિયો વચ્ચે છે.[૨]

જ્ઞાનની પ્રક્રિયા વિષે ઉપનિષદોનો શો મત છે તે શોધી કાઢવું સહેલું નથી. છતા એ વિષે કેટલાંક દૃષ્ટાંતવાર્યાં ગર્ભિત સૂચનો છે, તે અહીં ભેગાં કરી શકાય આપણે જાણીએ છીએ કે ઇન્દ્રિય, મન, બુદ્ધિ વગેરે દ્વારા જેની પ્રતીતિ થાય છે એવી વસ્તુઓને માટે ઉપનિષદો સામાન્ય રીતે 'નામરૂપ' એ શબ્દ વાપરે છે. એ શબ્દ બતાવે છે કે જે કોઈ વસ્તુને વિષે વિચાર કે વર્ણન થાય છે તે સર્વ વસ્તુઓ 'વિશેષ', અર્થાત્ અમુક નામરૂપવાળી, જ હોય છે. મન અને ઈન્દ્રિયો કેવળ નામરૂપના પ્રદેશમાં જ કામ કરી શકે છે. એટલે કે લૌકિક અથવા વ્યાવહારિક જ્ઞાન તે પરિમિત અથવા સોપાધિક પદાર્થનું જ જ્ઞાન છે, અને એમ હોય એ અનિવાર્ય છે. પણ એનો અર્થ એવો નથી કે અનન્ત ને અપરિમિત એવુ બ્રહ્મ અજ્ઞેય છે. ઉપનિષદોનો મૂળ હેતુ જ એ બ્રહ્મને જ્ઞેય બનાવવાનો છે. એટલે બ્રહ્મ પણ જ્ઞેય છે. માત્ર તેનું જ્ઞાન લૌકિક જ્ઞાન કરતાં ઉચ્ચતર કોટિનું છે.

---

૧. બૃ. ૧; ૫, ૩.
૨. ડૉયસન: 'ફિ. ઉ.', પૃ. ૨૬૩.

મુંડકોપનિષદ[1] જ્ઞાનમાત્રના બે વિભાગ પાડે છે—ઊંચી કોટિનું (પરા વિદ્યા), અને નીચી કોટિનું (અપરા વિદ્યા) પરા વિદ્યા તે બ્રહ્મનું જ્ઞાન; અને અપરા વિદ્યા તે લૌકિક પદાર્થોનું. પરા વિદ્યા આપણને નામરૂપવાળા પદાર્થોને લગતી વીગતોનું જ્ઞાન ભલે ન આપે, પણ એ પદાર્થોની હસ્તી જે સતત્ત્વમાંથી ઉદ્ભવી છે ને જેને આધારે ટકી રહે છે તેનું દર્શન તો તે આપણને કરાવે જ છે. દાખલા તરીકે, જેમ માટીના એક પિંડાનું જ્ઞાન મેળવવાથી તે માટીની બનેલી તમામ ચીજોનું જ્ઞાન મળે છે, તે રીતે[2] આ અર્થમાં પરા વિદ્યાથી મળતા જ્ઞાનને પૂર્ણ જ્ઞાન કહી શકાય; તે અપરા વિદ્યાથી મળતા જ્ઞાન કરતાં જુદું છે આ બીજા પ્રકારનું જ્ઞાન તો, સર્વોત્તમ કોટિનું હોય તોયે, સત્ના અમુક અંશનું જ જ્ઞાન હોય છે છતાં આ બે પ્રકારનાં જ્ઞાન વચ્ચે કશો વિરોધ કે વિસંવાદ નથી. પણ આ નિરૂપણ તો બ્રહ્મની સપ્રપંચ કલ્પના અનુસાર થયું. આ ઉપરાંત એક બીજો મત પણ ઉપનિષદોમાં એટલો જ આગળપડતો તરી આવે છે, તે બ્રહ્મની નિષ્પ્રપંચ કલ્પના જોડે બંધબેસતો છે એ મત અનુસાર, બ્રહ્મ જ્ઞાનની મર્યાદા ને તેનાં સાધનોથી પર ને તેનાથી અતીત છે, તે કારણે બ્રહ્મને જાણી શકાતું નથી "વાણી અને મન તેને પ્રાપ્ત કરી શકતાં નથી, એટલે ત્યાંથી પાછાં ફરે છે"[3] બ્રહ્મ સ્વસ્વરૂપે અજ્ઞેય છે, એ વાત ઉપનિષદોએ જુદી જુદી અનેક રીતે સમજાવી છે દાખલા તરીકે ઈશોપનિષદ, એ વાત સમજાવવા, બ્રહ્મને વિષે એકમીજાથી ઊલટાં વર્ણન આપે છે: 'તે હાલે છે, તે હાલતું નથી તે દૂર છે, તે પાસે છે તે આ સર્વની અંદર છે તેમજ આ સર્વની બહાર પણ છે'[4] પણ એનું સારામાં સારુ દૃષ્ટાન્ત જે ઉપનિષદમાં આપેલું જોવામાં આવે છે તે ઉપનિષદ લુપ્ત થઈ ગયેલું હોઈ અત્યારે

1. મું. ૧, ૧, ૪–૫.
૨. સરખાવો છા. ૬, ૧, ૩–૪.
૩. તૈ ૨, ૪. ૪ ઈશ. ૫

ાળતું નથી, પણ શંકરે વેદાન્તસૂત્ર ઉપરના તેમના ભાષ્યમાં એનો ...લેખ કરેલો છે[1] કહે છે કે બાષ્કલિએ બાધ્વને પ્રશ્ન પૂછ્યો ત્યારે ાધ્વે મૌન સેવીને જ બ્રહ્મનુ વિવરણ કર્યું. બાષ્કલિએ કહ્યુ ભગવન્, મને ભણાવો.' બાધ્વ મૂગા રહ્યા. બીજી-ત્રીજીવાર પૂછ્યું ારે કહ્યુ 'હું તો કહું છુ, પણ તુ સમજતો નથી આત્મા ઉપ-ાાન્ત-મૌનરૂપ—છે.' આ મત લૌકિક અર્થાત્ વ્યાવહારિક જ્ઞાનને વિદ્યા' એ નામ આપવાની જ ના પાડે છે, કેમકે અન્તિમ અથવા ારમાર્થિક દૃષ્ટિએ લૌકિક જ્ઞાન તે જ્ઞાન જ નથી, પણ કેવળ એક કારનુ અજ્ઞાન, અથવા અવિદ્યા, છે અહી એવો પ્રશ્ન કદાચ ઊઠે આવો મત બ્રહ્મને જાણવાની શક્યતાનો ઈનકાર કરીને અજ્ઞેય-ાદનુ સમર્થન તો નથી કરતો? આનો ઉત્તર એ છે કે આપણે બ્રહ્મને ાણી નથી શકતા એ ખરુ, પણ આપણે બ્રહ્મ થઈ શકીએ છીએ 'જે બ્રહ્મને જાણે છે તે બ્રહ્મ બને છે.'[2] આ સર્વોચ્ચ સ્થિતિ સુધી પહોચ-ાનું જે સાધન છે તેને માટે જ અહી 'વિદ્યા' શબ્દનો પ્રયોગ કરેલો ે આ સર્વોત્તમ સ્થિતિએ પહોંચાય તે પહેલાં, આપણે બ્રહ્મ કેવુ છે ે જાણી નથી શકતા એ ખરુ, પણ બ્રહ્મ છે એટલુ તો જાણી જ શકીએ છીએ, કેમકે બ્રહ્મ તે આપણા અંતરમાં ઊંડે ઊંડે રહેલા ંતરતમ આત્માથી અભિન્ન છે, તેથી તેની હસ્તીનુ ભાન આપણને પરોક્ષ રીતે—તે હાજરાહજૂર હોય એવી રીતે—અને નિશ્ચયપૂર્વક ાય છે. આપણે મન વડે બ્રહ્મનો વિચાર નથી કરી શકતા, છતાં આપણાં અંતરમાં આપણે નિરંતર તેનો અપરોક્ષ સંપર્ક અનુભવીએ છીએ. બ્રહ્મ ત્યાં નથી એવો અનુભવ આપણને કદી થતો નથી

આટલે સુધી આપણે કેવળ જાગ્રદવસ્થાને ધ્યાનમા રાખીને વિચાર કર્યો. ઉપનિષદો જીવનને આથી વધારે વિશાળ દૃષ્ટિએ જુએ છે, અને આ ઉપરાંત બીજા ત્રણ વિભાગ પાડી તે દરેકની દૃષ્ટિએ

૧ વે સૂ શા ભા ૩, ૨, ૧૭.
૨ મુ ૩ ૨ ૯

આત્માનો અભ્યાસ કરે છે. આ ત્રણ વિભાગ તે સ્વપ્ન, સુષુપ્તિ, અને તુરીયાવસ્થા. આમાંથી સ્વપ્નની અવસ્થાનો, જાગ્રદવસ્થાની પેઠે મનોવિજ્ઞાનમાં જ સમાવેશ થાય છે; કેમકે એ અવસ્થામાં મન કામ કરવું ચાલુ રાખે છે. પણ તે પછીની બે અવસ્થાઓ મનને અગોચર છે; અને આત્માનું ખરું સ્વરૂપ શોધી કાઢવા માટે તેનો વિચાર કરવામાં આવે છે. આટલા બધા પ્રાચીન સમયમાં ભારતના ચિન્તકોને માણસના અંતરમાં ચાલતા વ્યાપારોનો તથા જગતના દશ્ય પદાર્થોનો અભ્યાસ જુદી જુદી અવસ્થાઓની દૃષ્ટિએ કરવાનો વિચાર આવ્યો, એ ખાસ ધ્યાન ખેંચે એવી વાત છે. એક અવસ્થામાં જે વસ્તુઓ મોજૂદ હોય છે તેમાંની એક યા અનેક તે પછીની અવસ્થામાં બાતલ થાય છે, તેની સાથે બીજી એક યા અનેક વસ્તુ નવી ઉમેરાય પણ છે, અને એને લીધે આન્તર વ્યાપારો તથા દશ્ય પદાર્થોનું ખરું સ્વરૂપ ખોળી કાઢવામાં મદદ મળે છે. આ ચાર અવસ્થામાંથી માત્ર બે—જાગૃતિ અને સ્વપ્ન—જ પહેલાં જાણીતી હતી એમ દેખાય છે[૧] આગળ જતાં, સ્વપ્ન, અને સુષુપ્તિ અર્થાત્ નિઃસ્વપ્ન નિદ્રા, એની વચ્ચે ભેદ પાડવામાં આવે છે, એટલું જ નહીં પણ તે ઉપરાંત ચોથી અર્થાત્ તુરીય અવસ્થા ઉમેરવામાં આવે છે. આ છેલ્લી અવસ્થાનું નામ જ ગર્ભિત રીતે એમ બતાવે છે કે અગાઉ એક સમય એવો હોવો જોઈએ જ્યારે ત્રણ જ અવસ્થાઓ મનાતી હશે. જાગૃતિ સિવાયની આ બીજી ત્રણ અવસ્થાનું હવે ટૂંકામાં નિરૂપણ કરી જઈએ :

(૧) સ્વપ્ન — ઉપનિષદોમાં સ્વપ્નોના ઉલ્લેખ વારંવાર આવે છે. તે પરથી એમ માની શકાય કે એ વખતના ચિન્તકોનું ધ્યાન સ્વપ્નો તરફ સારી પેઠે ગયું હશે, ને તેમણે એ વિષે ઘણા વિચારો કર્યા હશે. સ્વપ્ન એ જાગૃતિ ને સુષુપ્તિ વચ્ચેની અવસ્થા છે. તે વખતે, શરીરની ઇન્દ્રિયો સાવ શાન્ત થઈ જવી જોઈએ; ઇન્દ્રિયો તે વેળાએ મનની સાથે ભળી જતી મનાય છે. એટલે જાગૃતિ અને સ્વપ્નની

૧. ડૉયસન : 'ફિ. ઉ.', પૃ. ૨૯૮.

અવસ્થાઓ વચ્ચે મુખ્ય ફરક એ છે કે જાગૃતિમાં મન ઇન્દ્રિયો દ્વારા બહારથી સંવેદનો ગ્રહણ કરે છે, ને તેમાંથી પોતાના ખપ માટે કલ્પનાઓ ઊભી કરે છે; જ્યારે સ્વપ્નમાં તે ઇન્દ્રિયોની મદદ વિના, જાતે એકલું જ, જાતજાતના આકારોવાળી સૃષ્ટિ નિર્માણ કરે છે. આ કામ માટે તે જાગ્રદવસ્થામાં થયેલા અનુભવો—જે સામાન્યપણે આંખે જોઈને તથા કાને સાંભળીને મેળવેલા હોય છે—તેનો ઉપયોગ કરે છે. આમ જાગૃતિમાં થયેલા અનુભવોની મન પર પડેલી છાપ સ્વપ્નમાં તાજી થાય છે એ ખરું; પણ સ્વપ્નમા થતો અનુભવ સ્મૃતિથી સાવ જુદી જ જાતનો હોય છે. સ્વપ્ન ચાલતું હોય એટલો વખત તો એનો અનુભવ સાચો—પ્રત્યક્ષજ્ઞાનમાં થતા અનુભવના જેવો જ સાચો—લાગે છે, કેમકે સહુ જાણે છે કે સ્વપ્નમા જે દેખાવો દેખાય છે તે ભૂતકાળના અનુભવરૂપે નહી, પણ વર્તમાનકાળમાં સાવ નજર સામે થતા હોય એવા જ લાગે છે આ કારણસર, સ્વપ્નો તે 'ઇન્દ્રિયોના સંવેદન વિના થતું પ્રત્યક્ષજ્ઞાન' છે, એમ કહેવામાં આવ્યું છે

(૨) સુષુપ્તિ — સ્વપ્ન વિનાની ગાઢ નિદ્રાવાળી આ અવસ્થાને 'સુષુપ્તિ' એ નામ આપવામા આવ્યું છે. તેમાં ઇન્દ્રિયો ઉપરાંત મન પણ શાન્ત થઈ જાય છે, અને પરિણામે સામાન્ય અર્થાત્ લૌકિક કે વ્યાવહારિક ચેતનાનો પ્રવાહ અટકી જાય છે એ અવસ્થામાં એક પદાર્થ બીજા પદાર્થથી જુદો દેખાતો નથી, અથવા તો દ્રષ્ટા અને દૃશ્ય વચ્ચેનો ભેદ પણ ઓળખાતો નથી, અને જીવાત્મા એટલા વખત પૂરતો પરમાત્મા સાથે ઐક્ય અનુભવે છે એમ કહેવાય છે. પણ સુષુપ્તિ એ કંઈ મોક્ષાવસ્થાથી અભિન્ન નથી, એટલે આ વચનનો અર્થ નકારવાચક સમજવો જોઈએ — અર્થાત્ એનો અર્થ એટલો જ કરવો જોઈએ કે એ વખતે નોખા વ્યક્તિત્વનું ભાન હોતું નથી, છતાં જીવ અથવા વ્યક્તિ પોતે તો મોજૂદ હોય જ છે એનો પુરાવો એ છે કે

અર્થમા જેને સભાન અવસ્થા કહે છે તેવી નથી, તેમ તે સાવ બેભાન અવસ્થા હોય છે કે તેમા લવલેશ ભાન હોતું નથી એવુ પણ નથી, કેમકે એ અવસ્થામાં પણ કોઈક પ્રકારની સજ્ઞા (અર્થાત્ ભાન) મોજૂદ હોય જ છે એ દશામાં ‘નિર્વિષય દ્રષ્ટા કે વિષયી’ એકલો મોજૂદ હોય છે, એવુ કેટલાક લોકો કહે છે,[1] તે પણ ખરુ નથી, કેમકે એવે વખતે દશ્ય અથવા વિષયની સાથે તેના દ્રષ્ટા અથવા વિષયીનો પણ લોપ થાય છે એ નિર્વિચાર ભાનની દશા છે એમ, કહેવું હોય તો, કહી શકાય આ દશામાં કામનાનો સ્પર્શ જરાયે હોતો નથી, અને તેથી તેને નિર્મળ સુખની દશા તરીકે વર્ણવેલી છે ‘નિદ્રા આપણને સહુને રાજામહારાજા બનાવી દે છે’ સ્વપ્નદશામાં જાગ્રદવસ્થાની આસક્તિઓનો અભાવ હોય એમ બને, પણ તેથી તે દશાને અનાસક્ત કહી શકાય નહી. સ્વપ્નમા પણ સુખદુ ખનો અનુભવ થાય છે, અને સુષુપ્તિમાં જે સપૂર્ણ શાન્તિ હોય છે તે સ્વપ્નમાં નથી હોતી ઊંઘમાં અનુભવેલા સપૂર્ણ શાન્તિ કે સુખ આપણને જાગ્યા પછી પણ યાદ આવે છે, કેમકે જાગ્યા પછી આપણને માત્ર ઊંઘ આવી હતી એટલું ભાન નથી થતું. પણ સરસ ઊંઘ આવી હતી એવુ ભાન થાય છે

(૩) તુરીયાવસ્થા—‘તુરીય’, અથવા ચોથી, એ આ અવસ્થાનુ જે ફીકાટેનુ નામ છે તે સૂચવે છે કે એ અનુભવ સામાન્ય માણસના ગજા બહારનો છે એટલે પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન અને પ્રમાણને આધારે કરેલી કોઈ પણ તપાસની કડક મર્યાદાની બહારનો એ વિષય છે એમ ગણવુ જોઈએ. એ અવસ્થા સ્વપ્રયત્ન વડે, પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન અને અનુમાનને આધારે કરેલા વિચારોને બાતલ રાખીને, જ પ્રાપ્ત કરી શકાય છે, અને એક સિવાયની બીજી બધી બાબતોમાં તે સુષુપ્તિને મળતી આવે છે તેમાં સુષુપ્તિની પેઠે જ સામાન્ય ચેતના કામ કરતી બધ થઈ જાય છે, તેમાં કામનાઓનો એવો જ અભાવ હોય છે, અને તેમાં પણ લગભગ એવુ જ સુખ દેખા દે છે પણ તુરીયાવસ્થામાં આત્મા પૂર્ણ

૧. દા ત જુઓ ડોયસન. ‘ફિ. ઉ’, પૃ ૩૦૬

રૂપે પ્રગટ થઈને દર્શન દે છે, જ્યારે સુષુપ્તિમાં એ દર્શન અતિશય ઝાખુ હોય છે. 'તુરીય' એ આત્મદર્શન અથવા આત્મસાક્ષાત્કારની અવસ્થા છે, એની હસ્તીનો પુરાવો તો યોગશક્તિવાળો માણસ જ આપી શકે. પણ એ દશા જે સત્યની સાક્ષી પૂરે છે તે સત્ય આપણને છેક જ અપ્રાપ્ય નથી. કેમકે આપણી પાસે એક તરફ સુષુપ્તિનો નકારાત્મક પુરાવો છે, અને બીજી બાજુ આનન્દમય અવસ્થાનો ભાવાત્મક પુરાવો છે, તે બે મળીને આપણને જ્ઞાતાના અનુભવનુ રૂપ કેવુ છે તેની ઝાખી અનુમાન દ્વારા કરાવી શકે છે આ અવસ્થાની પ્રાપ્તિ એ આત્મસાધનની પરાકાષ્ઠા છે, તેનો આખરી મુકામ છે

૩

ઉપનિષદોના તાત્ત્વિક અથવા દાર્શનિક સિદ્ધાન્તોમા જે મતભેદ જોવામાં આવે છે તેનુ પ્રતિબિંબ તેમના વ્યાવહારિક ઉપદેશમાં— સિદ્ધ કરવાના આદર્શની બાબતમાં, તેમજ તે સિદ્ધિ માટેના સાધનની બાબતમા — પણ પડે છે[1] સાધન વિષેના મતભેદનો એક દાખલો લઈએ એક ઉપનિષદમાં અમૃતત્વ પ્રાપ્ત કરવાના ત્રણ જુદાં જુદાં સાધન બતાવ્યા છે — સત્ય, તપ, અને સ્વાધ્યાય એ ત્રણ સાધન ત્રણ જુદા જુદા ઋષિઓએ બતાવ્યા છે એમ પણ કહ્યુ છે સભવ છે કે એ વખતે બે વિરોધી મતો ચાલતા હોય, અને તેનુ અનુશીલન એકબીજાથી સ્વતન્ત્ર રીતે થતુ હોય એટલે કેટલીક જગાએ એ બે મતો વચ્ચેનો વિરોધ ટાળી તેમની એકવાક્યતા સાધવાનો પ્રયત્ન પણ કરેલો છે આવો સમન્વય કરવાની વૃત્તિ એ ઈશોપનિષદની મુખ્ય વિશેષતા હોય એમ દેખાય છે એ ઉપનિષદ મોક્ષપ્રાપ્તિ વિષેના આવા બે મતોની એકવાક્યતા સાધવાનો પ્રયત્ન કરે છે. તેમા અઢાર શ્લોકો છે તેમાંના પહેલા શ્લોકમા તે સન્યાસનો ઉપદેશ આપે છે, પણ તે પછીના શ્લોકમાં, એ માર્ગની મર્યાદા બતાવવા, એટલુ ઉમેરે છે કે

---

૧. તૈ. ૧. ૯.

સાથેસાથે અવિરત કર્મરૂપી પ્રયત્નની પણ જરૂર છે આ રીતે એ ઉપનિષદ એમ કહેવા માગે છે કે માણસે કર્મ છોડીને સંસારમાંથી ખસી ન જવું જોઈએ, પણ માત્ર એ કર્મમાંથી કશો અંગત લાભ મેળવવાનો વિચાર જ પૂરેપૂરો છોડી દેવો જોઈએ ભગવદ્ગીતામાં નિષ્કામ કર્મનો જે પ્રસિદ્ધ ઉપદેશ છે તે જ આ ઉપનિષદમાં આપણને એટલો વહેલો જોવા મળે છે આ સર્વ વિવિધ વિચારોની સમીક્ષા અહીં કરી શકાય એમ નથી, માત્ર એમાંથી જે વધારે પ્રચલિત છે તેનો જ નિર્દેશ અહીં કરીશું.

ઉપનિષદોમાં જે નીતિધર્મ છે તેનો પાયો પાપની કલ્પના પર રચાયેલો દેખાય છે દેવોની ઇચ્છાનું ઉલ્લંઘન કરવું કે યજ્ઞયાગના વિધિઓમાં સ્ખલન થવા દેવું તેનું નામ પાપ, એવું અગાઉના વખતમાં મનાતું પાપ વિષેની એ કલ્પના હવે રહી નથી હવે પાપને દાર્શનિક સિદ્ધાન્ત વિષેના ભ્રમનું પરિણામ માનવામાં આવે છે જગતમાં કેવળ વિવિધતા જ જોવી, અને તે ઉપરાંત બ્રહ્મનું જે એકત્વ છે તે ન જોવું, એ દાર્શનિક ભ્રમ છે,[1] ને તે જ પાપનું મૂળ છે લૌકિક વિચાર પરમ સત્યનું આકલન કરી શકતો નથી એટલે એ સત્યને કાં તો વિકૃત રૂપ આપે છે, અથવા તેને કાપી કકડા પાડે છે, અને એ કકડા એકબીજાથી નોખા હોય એવી રીતે તેનું વર્ણન કરે છે પરમ સત્ય વિષેના આ ભ્રમને લીધે માણસ આચારમાં જેમ પાપ

1 બ્રહ્મને નિષ્પ્રપંચ માનનાર મત પ્રમાણે તો બેશક, એકતા ને વિવિધતા બંને સરખા અસત્ છે છતાં એ મતમાં પણ એમ તો કહ્યું છે કે જે પળે એકતાનો સાક્ષાત્કાર થાય તે પળે જ પાપ અલોપ થઈ જાય છે બીજા શબ્દોમાં કહીએ તો, નીતિનિયમ અને સદાચારના પ્રશ્ન પરત્વે આ બે મત વચ્ચે કશો તફાવત નથી બંને મત એક અવાજે કહે છે કે માત્ર વિવિધતા કે અનેકતા જ સાચી છે એવા ભાનમાંથી પાપની ઉત્પત્તિ થાય છે અને એ અનેકતાની તળે એકતા રહેલી છે એવું જ્ઞાન થાય ત્યારે એ પાપ શમી જાય છે વિવિધતામાં રહેલી આ એકતાનો, અથવા કહો કે ભેદમાં રહેલા આ અભેદનો ખુલાસો બે મતમાં જુદી જુદી રીતે આપેલો છે, પણ તેને પ્રસ્તુત વિષય જોડે સંબંધ નથી

કરે છે, તેમ વિચારમાં એ પરમ સત્યને પરિમિત માને છે આમ જ્યાં સુધી આ ભ્રમ હોય ત્યાં સુધી જ પાપ હસ્તી ધરાવે છે, અને બ્રહ્મ વિષેના સાચા જ્ઞાનમાં તેને જરાયે સ્થાન નથી પરમ સત્ય વિષેનુ આવુ ભરમાવનારુ નિરૂપણ કેવળ દશ્ય જગત પરત્વે જ નહી પણ આત્મા પરત્વે સુદ્ધાં જોવામાં આવે છે આપણામાંનો દરેક જણ પોતાને બીજાઓથી જુદો ને અળગો માને છે, તેને લીધે જ તે પોતાનુ રક્ષણ કરવા, ને બીજાઓથી મોટો ને તવગર થવા મથે છે. "જ્યારે એકત્વનું દર્શન થાય, અને પ્રાણીમાત્ર પોતાના આત્મારૂપ બની જાય, ત્યારે પછી મોહ ને શોક ક્યાંથી રહેવા પામે?"[૧] બીજા શબ્દમા કહીએ તો, અહકાર, જીવનુ હુ પદ, અને તેને પરિણામે પેદા થતી, બાકીની દુનિયા જોડે એકાગણથી નહી પણ તેના વિરોધી બનીને—કે બહુ બહુ તો તેના તરફ દુર્લક્ષ કરીને—રહેવાની વૃત્તિ, એ જ પાપમાત્રનુ ઉત્પત્તિસ્થાન છે આ અહકાર પાછળ જે કુદરતી સ્ફુરણા રહેલી છે તે જાતે બૂરી નથી, અને તેને સાવ દબાવી દેવાની જરૂર નથી. જીવવાની અથવા પોતાની હસ્તી ટકાવવાની, જે સહજ વૃત્તિ છે તેનુ જ નામ અહકાર છે એવો અહકાર પ્રાણીસૃષ્ટિમા બધે જ જોવામા આવે છે, અને તે આત્મસાક્ષાત્કાર કરવાની અતરની ઇચ્છાનું જ એક પ્રગટ રૂપ છે પણ વસ્તુતાએ તે મર્યાદિત જીવભાવને ઓળગી પાર જવાની ઇચ્છા છે એટલે, જ્યા સુધી તેને પરમ સત્યના જ્ઞાન દ્વારા બુદ્ધિગમ્ય રૂપ અપાય નહી, અને સકુચિત જીવની જગાએ વિશાળ આત્માની સ્થાપના કરવામા આવે નહી, ત્યા સુધી એ ઇચ્છા અતૃપ્ત જ રહેવાની 'અહં બ્રહ્માસ્મિ' એ વચનનો અર્થ આ જ છે[૨] બ્રહ્મનો પોતાના આત્મામાં સાક્ષાત્કાર કરવો એને એ વાક્યમાં જીવનનો પરમ આદર્શ ગણાવેલો છે.

ઉપનિષદોમાં એ આદર્શના બે સુસ્પષ્ટ વર્ણનો આપેલા છે. અન્યો અને બ્રહ્મગ્રંથોમાં, જીવન પછી પોતાનુ વ્યક્તિત્વ કોઈ ઉચ્ચતર

---

૧ ૭ ૨. બ ૧; ૪, ૧૦

રૂપમાં ચાલુ રાખવાની માણસની ઝંખના પ્રગટ થયેલી છે (પ્રકરણ ૧). જીવનના અન્તિમ ધ્યેયને મરણ પછી પહોંચવાનો આ આદર્શ ઉપનિષદોમાં ટકી રહ્યો છે; અને આત્મા ભૌતિક દેહથી વિખૂટો પડે તે પછી તેને બ્રહ્મનો સાક્ષાત્કાર થાય છે એમ કહેવામાં આવ્યું છે. દાખલા તરીકે, સપ્રપંચ કલ્પનાનું દૃષ્ટાન્ત આપવાને પાછલા એક પરિચ્છેદમાં ઉપનિષદનું જે વચન અમે ટાંક્યું છે તે જુઓ.[1] પણ વિદેહમુક્તિનો આ આદર્શ અહીં ઘણા જ બદલાયેલા રૂપમાં દેખા દે છે; કેમકે ઉપનિષદોના પ્રચલિત મત અનુસાર, જે તત્ત્વને પહોંચવાનું છે તે ત્યાં પહોંચનાર તત્ત્વથી ભિન્ન નથી પણ અભિન્ન છે. 'આ બ્રહ્મ છે. હું અહીંથી ગયા પછી બ્રહ્મ જ થાઉં.' આવા મતની પાછળ ગર્ભિત કલ્પના એ છે કે મોક્ષ એ શાશ્વત આનંદની અવસ્થા છે, કેમકે જે દ્વૈત કલહમાત્રનું મૂળ છે તે દ્વૈત આ અવસ્થામાં સાવ શમી જાય છે.[2] આની જોડાજોડ એક બીજો પણ આદર્શ રજૂ થયેલો જોવામાં આવે છે.[3] તે કહે છે કે મોક્ષ મરણ પછી મેળવવાનો નથી, પણ માણસ ધારે તો આ ભવે ને આ જગતમાં જ તે મેળવી શકે છે. જે માણસ એવી મોક્ષાવસ્થાએ પહોંચે છે તેને જગતની વિવિધતા દેખાતી તો ચાલુ રહે છે, પણ એનાથી તેને મોહ ઊપજતો નથી, કેમકે તેણે પોતાના અનુભવમાં ભૂતમાત્રની એકતાનો સાક્ષાત્કાર કર્યો હોય છે ભારતીય તત્ત્વચિન્તનના ઇતિહાસમાં આ આદર્શે શો ભાગ ભજવ્યો છે તેના તરફ અમે પાછળ ધ્યાન ખેંચ્યું છે

૧. ડૉયસન આ વિદેહમુક્તિને વિષે એમ માને છે કે એ લૌકિક રૂપમાં પ્રગટ થયેલો મોક્ષનો આદર્શ છે, અને તેથી તે પેલા અગાઉના આદર્શમાંથી જ ફલિત થયેલો છે. જુઓ 'ફિ. ઉ.', પૃ. ૩૫૮-૯.

૨. સરખાવો બૃ. ૧; ૪; ૨: "બીક તો પોતાના સિવાય કોઈ બીજું હોય તેની જ લાગે."

૩. આ બે મતને, આગળ જતાં, 'ક્રમમુક્તિ' અને 'જીવન્મુક્તિ' એ નામ આપવામાં આવ્યાં હતાં.

(પ્રસ્તાવના). એને વિષે સૌથી વિશેષ અગત્યની વાત તો એ છે કે અત્યારની જિંદગી, માણસને પૂર્ણત્વ સુધી પહોચાડવાનું સામર્થ્ય ધરાવે છે એવું એમાં સ્વીકારેલું છે. વિદેહમુક્તિના આદર્શ જોડે તેનો મતભેદ એ છે કે એની પેઠે આ આદર્શ એમ નથી માનતો કે મોક્ષ કંઈક બનવાનો રહેલો છે આત્મા ખરેખાત મુક્ત હતો; એ હકીકતનું ભાન એને નહોતું તે થયું; એટલો જ મોક્ષનો અર્થ છે. કોઈ માણસના ઘરમાં જમીન નીચે દાટેલો ખજાનો પડ્યો હોય, અને એ માણસને તે જગાની ખબર ન હોવાથી તે દરરોજ એના પર ચાલતો હોય છતાં તેને એ ખજાનો ન જડ્યો હોય પણ પછી એકાએક જડી આવે, એના જેવું મોક્ષનું છે, એમ એક જગાએ કહ્યું છે[1] બ્રહ્મની જે નિષ્પ્રપંચ કલ્પનામાં જગતને આભાસરૂપ ગણ્યું છે, તે કલ્પના જોડે મોક્ષ વિષેનો આ વિચાર બંધબેસતો આવે છે.

ઉપલા અર્થમાં બ્રહ્મસાક્ષાત્કાર કરાવવાના હેતુથી ઉપનિષદોના વ્યાવહારિક ઉપદેશની સંકલના થયેલી છે આપણા વિચારો ને આપણાં કર્મોને સન્માર્ગે ચડાવવાનું ધ્યેય એ ઉપદેશ પાછળ રખાયું છે; અને એવા સર્વ ઉપદેશની પાછળ એ ધ્યેય હોય એ જ સમુચિત છે. ટૂંકામાં કહીએ તો, ઉપનિષદોમાં બતાવેલી સાધનામાં બે અવસ્થા કલ્પેલી છે :

(૧) વૈરાગ્યની કેળવણી—અહંકાર એ પાપમાત્રનું મૂળ હોઈ તે દૂર કરવો એ ઉપનિષદોની સાધનાનો મુખ્ય ઉદ્દેશ છે અહંકાર માણસના સંકુચિત સ્વાર્થની વૃત્તિઓને ઉત્તેજન આપે છે. એ વૃત્તિઓ નિર્મૂળ થયા પછી માણસ જગત પ્રત્યે જે દૃષ્ટિએ જોવા લાગે છે તે દૃષ્ટિને 'વૈરાગ્ય' નામ આપ્યું છે. એવા વૈરાગ્યની સિદ્ધિ માટે માણસે તે વેળા સમાજે સ્વીકારેલા ત્રણ આશ્રમોની લાંબી તાલીમમાંથી પસાર થયે જ છૂટકો, એમ મનાતું. આ ત્રણ આશ્રમ તે બ્રહ્મચર્ય,

1. છા. ૮: ૩: ૨.

ગાર્હસ્થ્ય અને વાનપ્રસ્થ 'આશ્રમ' શબ્દનો અર્થ જ પરિશ્રમ અથવા મહેનત છે એ બતાવે છે કે આ અવસ્થાઓમાં માણસે અંતરમાં શુદ્ધ થવાનું હોય છે, અને સ્વાર્થવૃત્તિને ધીરેધીરે પણ સતત પ્રયત્ન વડે નિર્મૂળ કરવી રહે છે. "શ્રેય એક વસ્તુ છે, પ્રેય બીજી વસ્તુ છે, જે માણસને આત્મપરાયણ જીવન ગાળવું હોય તેને વિષયભોગથી ભરેલા જીવનનો ત્યાગ કર્યા વિના છૂટકો નથી."[1] આ તાલીમ માણસને સંન્યાસ તરફ દોરી જાય છે, પણ આપણે એટલું યાદ રાખવાનું છે કે 'માણસના આધ્યાત્મિક આરોહણમાં આવતી એક નિશ્ચિત અવસ્થા', એવો 'સંન્યાસ' શબ્દનો જે અર્થ અત્યારે થાય છે તે અર્થ ઉપનિષદમાં હજુ થવા લાગ્યો નથી. ત્યાં તો ત્રણ આશ્રમોની પાર જવું એટલો જ એનો અર્થ થાય છે, અને તે બ્રહ્મજ્ઞાન મેળવવાનું સાધન નહીં પણ બ્રહ્મજ્ઞાનનું પરિણામ મનાય છે. બ્રહ્મજ્ઞાનનું સાધન એ અર્થમાં 'સંન્યાસ' શબ્દ પ્રમાણમાં મોડો દેખાય છે.[2] જ્ઞાનની પૂર્વતૈયારીરૂપ આ જે સાધના છે તેની ઉપયોગિતા ઉપનિષદો પૂરેપૂરી સ્વીકારે છે, છતાં એના લાંબા વર્ણનમાં તેઓ ઊતરતા નથી. જ્ઞાનપ્રાપ્તિ માટે પુરુષાર્થ કરનારે આ સાધના કરી જ હોય એવું તેઓ માની લે છે, અને જેઓ એ સાધનામાંથી પસાર થયા હોય ને જેમણે વૈરાગ્ય કેળવ્યો હોય તેવાઓને જ તે પોતાનો ઉપદેશ આપે છે.[3] દાખલા તરીકે, ઉપનિષદની વિદ્યાને ગુપ્ત રાખવાના જે પ્રયત્નોની વાત અમે પાછળ કરી ગયા છીએ, તેમાં પણ ગર્ભિત રીતે આ જ આશય રહેલો છે. પણ આ પૂર્વતૈયારીરૂપ

---

૧ કઠ ૧, ૨, ૧ અને ૨

૨ જુઓ ડોયસન 'ફિ. ઉ.', પૃ. ૩૭૪.

૩ આ હકીકત ન સમજવાને લીધે, ઉપનિષદના જીવનક્રમમાં નીતિ નિયમ અને સદાચારનું સ્થાન શું એ વિષે કેટલાક ખોટા મતો પેદા થવા પામ્યા છે. એટલે ઉપનિષદોએ બતાવેલા જીવનક્રમ સામે જે ટીકાઓ સામાન્ય રીતે કરવામાં આવે છે તેમાંની એકમાં એમ કહ્યું છે કે એ ક્રમ સામાજિક

સાધનાનું વર્ણન ઉપનિષદોમાં સાવ ગર્ભિત અને આડકતરી રીતે જ કરેલું છે, એમ માનવાની જરૂર નથી; કેમકે આ સાધનાનાં વિવિધ અંગોમાંથી એકએના સ્પષ્ટ ઉલ્લેખ પ્રસંગોપાત કરેલા જોવામાં આવે છે. દાખલા તરીકે બૃહદારણ્યક ઉપનિષદનું એક બહુ જ ટૂંકું પણ અત્યંત રસિક એવું બ્રાહ્મણ લો.[૧] ત્યાં જગતમાં વસતા લોકોને દેવ, મનુષ્ય અને અસુર એ ત્રણ ભાગમાં વહેંચી નાખેલા છે; અને તે સહુને પ્રજાપતિના દીકરા કહ્યા છે. તેઓ પિતા પાસે જઈને કહે છે કે "અમારે કેવી રીતે વર્તવું તે અમને સમજાવો." પિતા તેમને એક અક્ષરનો ઉત્તર આપે છે: "દ." પણ આ સાવ ટૂંકા ઉત્તર પરથી એટલું સ્પષ્ટ દેખાય છે કે માણસોની શક્તિ ને તેમના સ્વભાવ અનુસાર તેમને માટે ઠરાવેલી નૈતિક સાધનામાં પણ ચડતી ઊતરતી કક્ષાઓ હોવી જોઈએ. અસુરોને આજ્ઞા મળે છે: "માણસ પર દયા રાખો" (दयध्वम्); મનુષ્યોને આદેશ મળે છે: "દાન આપો" (दत्त); અને દેવોને ઉપદેશ અપાય છે: "દમન કરો" (दाम्यत). આમાંના પહેલા બે આદેશમાં બીજાઓનો વિચાર કરી તેમને માટે લાગણી રાખવી એને આચરણનો મુખ્ય સિદ્ધાન્ત માન્યો છે. ત્રીજો આદેશ પહેલા બેથી જુદી જાતનો છે, ને તેમાં શુદ્ધ વ્યક્તિગત કાર્યનો ઉપદેશ આપ્યો છે એવો ભાસ કદાચ થાય; પણ એ ઉપદેશ ત્રણમાં સર્વોત્તમ એવા દેવોને અપાયેલો હોવાથી, તેઓ પહેલી બે અવસ્થાઓની તાલીમ પૂરી કરી ચૂકેલા છે એમ માનવું જોઈએ.

નીતિ માટે નહીં જેવી પરવા રાખે છે અથવા જરાયે પરવા રાખતો નથી, અને કેવળ વ્યક્તિને પૂર્ણત્વ પ્રાપ્ત કરવાનો રસ્તો બતાવીને સંતોષ માને છે. દાખલા તરીકે, ડૉયસને કહ્યું છે ('ફિ. ઉ.', પૃ. ૩૬૪–૫) કે પ્રાચીન ભારતવાસીઓમાં "માનવજાતિના ઐક્યની, અને માનવમાત્રની સર્વસામાન્ય જરૂરિયાતો ને તેમનાં સમાન હિતોની, ભાવના બહુ જ ઓછી વિકસવા પામી હતી."

૧. બૃ. ૫, ૨.

એ જ ઉપનિષદના બીજા એક બ્રાહ્મણમાં બતાવ્યું છે કે દેવો માણસને સામાજિક અથવા સાપેક્ષ નીતિધર્મના ક્ષેત્રમાંથી ખસવા દેવાને નારાજ હોય છે આ કેવળ અલંકારની ભાષા છે, ને તેની પાછળ આશય એમ કહેવાનો છે કે માણસ સમાજ પ્રત્યેની પોતાની ફરજ બજાવી રહે, ને કહો કે તેનો સદ્‌ભાવ મેળવે, ત્યાં સુધી તેણે સમાજ છોડીને ભાગી જવું ન જોઈએ (પ્રસ્તાવના)[1]

(૨) જ્ઞાનપ્રાપ્તિ—પરમ સત્યના સ્વરૂપ વિષેની ભ્રાન્તિને લીધે માણસને હાથે પાપ થાય છે, તેથી તેનું નિવારણ કેવળ સમ્યગ્જ્ઞાન દ્વારા જ થઈ શકે, તેની સાથે માણસે વૈરાગ્યની ભાવના પણ કેળવવી જોઈએ એમ કહ્યું છે, એમાં હેતુ કેવળ એવી જ્ઞાનપ્રાપ્તિને શક્ય બનાવવાનો જ છે વૈરાગ્ય પહેલાં ઊપજે તે પછી જ સમ્યગ્જ્ઞાન થવાની આશા રાખી શકાય બૃહદારણ્યક ઉપનિષદ કહે છે "જે માણસને આ જ્ઞાન હોય તે શાન્ત થાય છે, સંયમી થાય છે, તેના વિકારો શાન્ત પડી જાય છે, તે સહનશીલ બને છે, તેનું મન એકાગ્ર થાય છે તે આત્મામાં જ આત્માને જુએ છે, સહુને આત્મારૂપે જુએ છે '[2] આ બીજી અવસ્થા માટેની સાધના ત્રણ પ્રકારની છે શ્રવણ મનન અને નિદિધ્યાસન[3] શ્રવણ એટલે સુપાત્ર ગુરુ પાસે જઈ ઉપનિષદોનો અભ્યાસ કરવો તે "જે માણસ આચાર્ય પાસે જાય છે તે જ્ઞાન મેળવી શકે છે"[4] જ્ઞાનની સાધનામાં ઉપદેશ અને પૂર્વપરંપરાને કેવું સ્થાન છે તે અહીં બતાવ્યું છે એનો અર્થ એ પણ છે કે કોઈ પણ આદર્શને પોતાના જીવનમાં મૂર્તિમંત કરી બતાવનાર કોઈ પુરુષના અંગત સમાગમમાં આપણે આવીએ ત્યારે તે આદર્શનો જેવો ભારે પ્રભાવ આપણા પર પડે છે તેવો બીજી

૧ બૃ. ૧ ૪, ૧૦ સરખાવો આ વચન ઉપરનું શાંકરભાષ્ય

૨ બૃ ૪, ૪, ૨૩

૩ બૃ. ૨ ૪, ૫

૪ आचार्यवान् पुरुषो वेद । छां ६, १४, २

કોઈ રીતે પડતો નથી શ્રવણ જરૂરનું છે ખરુ, પણ તે પૂરતુ નથી, એટલે તેની પૂર્તિરૂપે મનન બતાવેલુ છે જે વસ્તુ શીખ્યા હઈએ તેના પર સતત ચિન્તન કરવુ તેનુ નામ મનન એમ કરવાથી એ વસ્તુને વિષે બુદ્ધિની દૃઢ પ્રતીતિ થવા પામે આ સાધનાની વિશેષ પૂર્તિરૂપે નિદિધ્યાસન અર્થાત્ એકાગ્ર ધ્યાનની જરૂર પડે છે વિશ્વની વિવિધતાની તળે જે એકતા પડેલી છે. તેનો પોતાના આત્મામાં સાક્ષાત્કાર કરવામા નિદિધ્યાસન સીધી રીતે મદદ કરે છે આ સાધનામાં નિદિધ્યાસનની જરૂર આ રીતે ઊભી થાય છે વિશ્વમાં જે વિવિધતા છે તે આપણને સાચી લાગવાનુ કારણ એ છે કે આપણે તેને નજરોનજર જોઈએ છીએ, અને તેથી તેનુ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન આપણને થાય છે એટલે એકતાનુ જ્ઞાન પણ જો એટનુ જ પ્રત્યક્ષ અર્થાત્ અપરોક્ષ હોય, તો જ વિવિધતા સાચી લાગતી ખરેખર બધ થાય વિવિધતાની હસ્તી તો આપણે વિનાપ્રયત્ને, લગભગ મનની સ્વયસ્ફુરણાથી, સાચી માનીએ છીએ. એ વિવિધતા જોઈને આપણે જો મોહમા ન સપડાવુ હોય તો તેની તળે પડેલી એકતાને આપણે જાણીએ એટનુ બસ નથી, આપણે તેને જોવી જોઈએ જે વસ્તુ આપણે જોઈ હોય તે તો સાચી મનાય જ. એટલે જ ઉપનિષદો આત્મા અથવા બ્રહ્મને વિષે કહે છે કે આપણે તેનુ દર્શન કરવુ જોઈએ[૧] દર્શન એટલે અપરોક્ષ દર્શન અથવા સાક્ષાત્કાર કેવળ તર્ક દ્વારા થયેલી પ્રતીતિ બસ નથી, જોકે એવી પ્રતીતિ પણ આપણને આત્મારૂપી શર વડે વીંધવાનુ લક્ષ્ય તો બતાવે જ છે[૨] સાધનાનો આ ત્રિવિધ ક્રમ પૂરો કરવાથી સમ્યગ્-જ્ઞાન પ્રાપ્ત થાય. આવુ જ્ઞાન, વિદેહમુક્તિ માનનાર મત અનુસાર, મરણ પછી મોક્ષ અપાવે, અને, જીવન્મુક્તિ માનનાર મત અનુસાર, તત્કાળ મોક્ષ અપાવે.

---

૧. સરખાવો आत्मा वा अरे द्रष्टव्य । બૃ. ૨, ૪, ૫.
૨. સરખાવો મુ'. ૨ ૨, ૨-૪

આ અર્થમાં નિદિધ્યાસન એ ધ્યાનનો ઊંચામાં ઊંચો પ્રકાર છે, અને વિચારને એકાગ્ર કરવાની ટેવ સારી પેઠે પાડ્યા પછી જ તે સાધી શકાય છે તેથી ઉપનિષદો તેની પૂર્વતૈયારીરૂપે ચિન્તનના અનેક પ્રકાર બતાવે છે તેને સામાન્ય રીતે 'ઉપાસન' કહેવામાં આવે છે, અને બ્રાહ્મણોમાં યજ્ઞયાગના વિધિઓને જેવું અગ્રસ્થાન આપેલું છે તેવું ઉપનિષદોમાં ઉપાસનોને આપેલું છે એને વિષે એકબે મુદ્દાનો જ વિચાર આપણે કરવા જેવો છે ઉપાસનોમાં મનના વિચારને સાવ બહારની વસ્તુ તરફ લઈ જવાનો હોય છે, અને કોઈ પણ બે બાહ્ય પદાર્થો પસંદ કરી, તેની વચ્ચે ઐક્ય છે એવું ચિન્તન મનમાં કરવાનું રહે છે દાખલા તરીકે, ઉપર એક જગાએ કહ્યું તેમ, વિશ્વનું 'અશ્વ'રૂપે ચિન્તન કરવાનું છે અથવા તો બહારનો કોઈ એક પદાર્થ પસંદ કરી, એ પદાર્થ તે આપણા આત્માથી અભિન્ન છે એવું ચિન્તન પણ કરી શકાય ઉપાસનના આ બે પ્રકારમાં એક મહત્ત્વનો ભેદ છે પહેલો પ્રકાર કેવળ એકાગ્ર ધ્યાનના પ્રયત્નમાં મદદ કરે છે, જ્યારે બીજો પ્રકાર, તે ઉપરાંત કલ્પના દ્વારા સમભાવ—બીજાની જગાએ પોતાને મૂકી તેની દૃષ્ટિએ વિચાર કરવાની શક્તિ—કેળવવાનો પણ અવકાશ આપે છે એટલે આ બીજો પ્રકાર બ્રહ્મ સાક્ષાત્કારમાં વધારે સીધી રીતે મદદ કરે છે, કેમકે એ સાક્ષાત્કારમાં પણ જે ધ્યેય પદાર્થ—અર્થાત્ બ્રહ્મ—છે તે ધ્યાન કરનારા આત્માથી અભિન્ન છે એવું ચિન્તન કરવાનું હોય છે વળી જે પદાર્થોનું ચિન્તન કરવામાં આવે તે કાં તો ખરેખરા વાસ્તવિક પદાર્થો હોય અથવા કેવળ પ્રતીકો હોય. જે ખરા પદાર્થોને બ્રહ્મથી અભિન્ન માની ચિન્તન કરવાનું શિષ્યને કહેવામાં આવે છે તે પદાર્થોમાં કેટલાક એવા છે જેને એક કાળે સાક્ષાત્ પરમ સત્યરૂપ માનવામાં આવતા હતા, પણ સમય જતાં, તાત્ત્વિક વિચારો આગળ વધતા ગયા તેમ તેમ, તેને ખસેડી તેનું સ્થાન ઉચ્ચતર વિચારોએ લીધું દાખલા તરીકે પ્રાણ[1]

[1] દા ત જુઓ બૃ ૧, ૩

લો. બ્રહ્મને લગતી કલ્પનાનો જે વિકાસ થયો તેમાં એક કાળે ખરે ખર એમ મનાતું કે પ્રાણ એ જ બ્રહ્મ છે. બ્રહ્મને માટે જે પ્રતીક વપરાય છે તેમાંનું એક તે પ્રસિદ્ધ ૐકાર છે. ૐકારને 'એકાક્ષ બ્રહ્મ' કહેલો છે, અને તેને ઉપનિષદોમાં ઘણું મહત્વનું સ્થાન અપાયેલું છે.[૧] આ ચિન્તનો યા ઉપાસનો ભલે ગમે તે રૂપ ધારણ કરે, પણ એટલું તો ચોક્કસ કે તે શિષ્યને અહં બ્રહ્માસ્મિના આખરી ચિન્તન માટે તૈયાર કરે છે. જે માણસે પોતાના આચારવિચારને શુદ્ધ કર્યા હોય, અને શાસ્ત્રના અભ્યાસ તથા ચિન્તન પછી બ્રહ્મ ને આત્માની એકતા વિષે બૌદ્ધિક પ્રતીતિ મેળવી હોય, તે જ્યારે નિદિધ્યાસન કરે, અને જે વસ્તુ અત્યાર સુધી પરોક્ષ રીતે જાણીતી હતી તેને અપરોક્ષ જ્ઞાનના નિશ્ચિત રૂપમાં ફેરવી નાખે, ત્યારે તે આત્માને આખરી મુકામે પહોચી જાય.

પણ બહુ જ ઓછા માણસો આ આખરી મુકામે પહોચી શકે છે. ઉપનિષદો પોતે કહે છે કે આત્મા અર્થાત્ બ્રહ્મને જાણનાર માણસ વિરલો હોય છે. "જે આત્મા વિષે ઘણાને તો સાંભળવા પણ મળતું નથી, જેને વિષે સાંભળવા છતાં ઘણા એને જાણી શકતા નથી, તે આત્માને વિષે કહેનાર જો કોઈ હોય તો તે અદ્ભુત છે; ને તેને પ્રાપ્ત કરનાર કુશળ છે, અને એવા કુશળ માણસ પાસેથી શીખીને જાણનાર પણ અદ્ભુત છે"[૨] જ્યાં ઘણા નીષ્ફળ નીવડે છે ત્યાં એકાદ જણ સફળ થાય છે ઉપનિષદોના કહેવા પ્રમાણે, મોટા ભાગના લોકો તો મરણ પછી ફરી જન્મે છે[૩] મોક્ષ પ્રાપ્ત થતા સુધી ચાલનારી જે જન્મમરણની ઘટમાળ છે તેને સંસાર અથવા પુનર્જન્મ કહેવામાં આવે છે જેમનામાં સદ્ગુણ નથી અને જેઓ સત્કર્મ કરતા નથી તેઓ જ નહી, પણ જેઓ કેવળ ધર્મકાર્યો જ

૧. સરખાવો પ્રશ્ન. ૨.
૨. કઠ. ૧; ૨, ૭
૩. જુઓ છાં. ૫; ૧૦; ૮.

કરે છે ને જેમને સમ્યગ્જ્ઞાન થયું હોતું નથી તેઓ પણ આ ચકરાવામાં ગોથાં ખાય છે એવો જીવ દરેક વેળા મરણ પામ્યા પછી કઈ યોનિમાં જન્મ લેશે એનો નિશ્ચય જે નિયમ વડે થાય છે તેને કર્મના નિયમ તરીકે ઓળખવામાં આવે છે એ નિયમ એમ સૂચવે છે કે નૈતિક તેમજ ભૌતિક ક્ષેત્રમાં કોઈ પણ બનાવ પૂરતા કારણ વિના બની શકતો નથી તેમજ દરેક જન્મ ને તેની જોડે વળગેલાં સુખદુખ એ પાછલા જન્મોમાં કરેલાં કર્મનું ફળ હોય છે, અને આ જન્મે જે કર્મો થાય તે પાછાં હવે પછી થનાર જન્મના કારણરૂપ થઈ પડે છે કર્મનો નિયમ કહે છે કે આપણને જે કંઈ દુખ પડે તેનું કારણ આખરે તો આપણે પોતે જ છીએ, અને તેથી આપણને ઈશ્વર સામે કે આપણા પડોશી સામે કકળાટનું પ્રયોજન રહેતું નથી. આપણે અગાઉ જેવા હતા તેને લીધે અત્યારે છીએ એવા બન્યા છીએ. આપણે આગળ ઉપર એક પ્રકરણમાં જોઈશું તેમ, એ નિયમ અનુસાર, ભવિષ્ય પણ સર્વાંશે આપણા જ હાથમાં છે એટલે આ નિયમ વિષેની આસ્થા સદાચાર માટે નિરંતર પ્રોત્સાહન આપનારી થઈ પડે છે માણસને સારી સારી વસ્તુઓ દેવો તરફથી ભેટરૂપે મળે છે એવો વિચાર અગાઉના વખતમાં પ્રચલિત હતો એમ આપણે પાછળ જોઈ ગયા છીએ[1] કર્મના નિયમના મૂળમાં જે સિદ્ધાન્ત રહેલો છે તે આ વિચારથી સાવ જુદો છે, એમ આપણે હવે જોઈ શકીએ છીએ એમાં જૂના જમાનાના દેવોની જગાએ કિસમતને મૂક્યું છે એમ ઉપરટપકે જોતાં કદાચ લાગે પણ માણસ પોતે એ કિસમતનો માલિક છે પણ આ સિદ્ધાન્તમાં સમાયેલું સત્ય નજરોનજર બતાવી શકાય એવું છે એમ ન કહી શકાય છતાં જીવનમાં જે અન્યાયો જોવામાં આવે છે તેનો બુદ્ધિથી સમજાય એવો ખુલાસો આપવા માટેની એક કલ્પના તરીકે તેની ઉપયોગિતા દેખીતી છે

1 વિધિપૂર્વક કરેલા યજ્ઞો આપોઆપ ફળ આપે છે એવા મતને આ વિચાર વધારે મળતો આવે છે

આ સિદ્ધાન્તની ઉત્પત્તિ વિષે કેટલીક મતભેદ છે. કેટલાક કહે છે કે આર્યો જે નવા નિવાસસ્થાનમાં આવીને વસ્યા ત્યાં વસતા આદિવાસીઓમાં એવો વિચાર પ્રચલિત હતો કે મરણ પછી જીવ ઝાડ વગેરેમાં પ્રવેશ કરે છે, આ વિચાર એ આદિવાસી લોકો પાસેથી આર્યોએ લીધો ને અપનાવ્યો. પણ આમ કહેનાર લોકો એટલું જોતા નથી કે એ વિચાર તે વહેમ હતો, અને તેથી બુદ્ધિ તેનો સ્વીકાર કરી શકે એવું હતું જ નહીં; બીજી બાજુ, પુનર્જન્મનો સિદ્ધાન્ત તો માણસની તાર્કિક બુદ્ધિ તેમજ એની નૈતિક ભાવના એ બનેને સન્તોષવાનું ધ્યેય રાખે છે. આ મહત્ત્વના ફરકને લીધે, એમ જ માનવું યોગ્ય છે કે આ સિદ્ધાન્તને આદિવાસીઓના કોઈ વિચાર જોડે સંબન્ધ નહીં હોય, પણ આર્યોએ પોતે જ તે ધીરેધીરે ખીલવ્યો હશે. એ વાત સાચી કે ઉપનિષદોના યુગ પહેલાં તેનો સ્પષ્ટ ઉલ્લેખ થયેલો નથી, અને ઉપનિષદોમાંથી પણ બધા એના પર સરખો ભાર દેતા નથી. એને વિષે નિશ્ચયપૂર્વક તો એટલું જ કહી શકાય કે બુદ્ધના સમય સુધીમાં તે પૂરેપૂરો ખીલી ચૂક્યો હતો, ને તેને વિષેની આસ્થા બહોળો ફેલાવો પામી ચૂકી હતી. પણ અગાઉના વખતથી તેનો વિકાસ ધીરે ધીરે કેવી રીતે થતો ગયો તે શોધી કાઢવું મુશ્કેલ નથી.[1] સંહિતાના મન્ત્રોમાં આત્માની અમરતા વિષેની આસ્થાનો ઉલ્લેખ જોવા મળે છે; તેમજ તેમાં ઋત અર્થાત્ નીતિનિયમની કલ્પના પણ પ્રચલિત છે પણ આ કલ્પનાઓ જોકે પુનર્જન્મના સિદ્ધાન્ત પાછળ રહેલી છે ખરી, છતાં તે આ સિદ્ધાન્તના વિશિષ્ટ લક્ષણરૂપ નથી. આત્માની હસ્તી મરણ પછી કાયમ રહે છે, અને આ જન્મે તેણે કરેલાં કર્મની નૈતિક દૃષ્ટિએ જે કિંમત હોય તે પ્રમાણે તેને મરણ પછી સારીનરસી યોનિમાં જન્મ મળે છે, એવો વિચાર લગભગ બધા ધર્મોમાં છે. એ સિદ્ધાન્ત સાથેની સાચી કડી તો ઇષ્ટાપૂર્તની કલ્પનામાં જોવા મળે છે. વસ્તુતઃ એ કલ્પનાને કર્મના

[1] ડૉ. ડૉયસન-કૃત ફિ. ઉ., પૃ. ૩૧૩ થી આગળ

સિદ્ધાન્તનું 'પ્રાચીન પૂર્વરૂપ' એ નામ એક લેખકે આપ્યું છે,[1] અને છેક ઋગ્વેદમાં તેનો નિર્દેશ થયેલો મળી આવે છે દેવો પ્રીત્યર્થે કરેલા યજ્ઞો તે ઇષ્ટ, અને પુરોહિતોને આપેલાં દાન તે પૂર્ત.[2] એને વિષે આપણે નોંધવા જેવો મુખ્ય મુદ્દો તો એ છે કે આ કર્મોમાંથી મળતા પુણ્યને નિશ્ચયપૂર્વક નૈતિક ન કહી શકાય; અને છતાં એ વખતે એમ મનાતું કે ઇષ્ટાપૂર્ત માણસના પહેલાં પરલોકમાં જઈ પહોંચે છે, અને ત્યાં તેને સુખ આપવાને, તેના રક્ષક દેવદૂતની પેઠે, તેની રાહ જોતું બેસે છે. મરણને લગતા એક સૂક્તમાં, મરેલા માણસને કહ્યું છે: "પિતૃઓને જઈને મળ યમને મળ ઊંચા વ્યોમમાં તારા ઇષ્ટ અને પૂર્તના ભેળો થા" આ માન્યતાને કેવળ યજ્ઞયાગ અને કર્મકાંડ જોડે જે સબન્ધ ધરાવતી કલ્પી છે તેમાંથી તેને છૂટી પાડીએ, અને તેને વિશાળ બનાવી તેમાં—સારાં તેમજ નરસાં, ધાર્મિક તેમજ સાંસારિક—સર્વ કર્મોનો સમાવેશ કરીએ, તો એને કર્મના નિયમ જોડે કેટલો નિકટનો સબંધ છે તે આપણને દેખાઈ આવે છે. વળી, આ ભવમાં જે સારાંનરસાં કર્મ કર્યાં હોય તે પ્રમાણે ચડતા ઊતરતા ક્રમમાં ઈનામ અને સજા મળે છે, એવો વિચાર બ્રાહ્મણ-ગ્રન્થોમાં મળી આવે છે, પાપી માણસોને જે કડક સજાઓ થાય છે તેમાંની એક એ છે કે તેને ફરીફરી મરવું પડે છે (*પુનર્મૃત્યુ*); અને એ મૃત્યુ પરલોકમાં થાય છે એમ બતાવ્યું છે ફરીફરી થતા જન્મની કલ્પનાનો ત્યાં નિર્દેશ નથી, પણ ફરીફરી મરવાની કલ્પનામાં ફરી ફરી જન્મવાની વાત ગર્ભિતપણે રહેલી જ છે એમ સ્પષ્ટ દેખાય છે ઉપનિષદોએ કામ એ કર્યું કે તેમણે આ કલ્પનાને સ્પષ્ટ રૂપ આપ્યું, અને પરલોકની હસ્તી વિષે તો કેવળ મનથી અટકળ જ કરવાની હતી, એટલે જન્મમરણની આખી ઘટમાળ એ લોકમાંથી ખસેડીને

---

૧. પ્રો. કીથ : 'રિલિજ્યિન એન્ડ ફિલોસોફી ઑફ ધી વેદ', પૃ. ૨૫૦, ૪૭૮.

૨. ચિંટ સંસ્કૃતમાં 'પૂર્ત' શબ્દનો અર્થ 'ધર્માદાના કામ' થાય છે.

ઇહલોકમાં આણી. આ વિચાર પ્રમાણે, મરણ પછી આત્મા બીજા દેહમાં પ્રવેશ કરે છે; અને માણસે અગાઉ જેવાં કર્મ કર્યાં હોય તે પ્રમાણે તેને સારી કે નરસી યોનિમાં નવો જન્મ મળે છે. યાજ્ઞવલ્ક્યે તેને જે રૂપે છેક શરૂઆતમાં વર્ણવી છે તેમાં,[1] એક ભવની સમાપ્તિ ને બીજાના આરંભ વચ્ચે સમયનો કશો ગાળો રહેતો નથી પણ એ કલ્પનામાં ફેરફાર થતાં ઝાઝો વખત લાગ્યો નહીં; કેમકે કર્મનું સારુંનરસું ફળ પરલોકમાં મળવાને લગતી જે કલ્પના હતી તેની સાથે આ નવી કલ્પના સેળભેળ થઈ ગઈ. આ બદલાયેલા રૂપમાં એ સિદ્ધાન્ત બેવડાં ઇનામ કે સજા બતાવે છે—પહેલાં પરલોકમાં, ને પછી ઇહલોકમાં.[2] પણ હિંદુ ધર્મશ્રદ્ધાના એ અંગ વિષે અહીં વધારે ચર્ચા કરવાની જરૂર નથી.

૪

સંહિતાના મન્ત્રોમાં દેવોની જે ઉપાસના હતી તે આગળ જતાં, પુરોહિતો યજ્ઞયાગમાં રચ્યાપચ્યા રહેવાને લીધે, કેવી જર્જરિત થઈ ગઈ તેનું વર્ણન અમે પાછળ આપી ચૂક્યા છીએ. એ ઉપાસના થોડીઘણી ટકી રહેવા પામી ત્યાં પણ, ભારતીય વિચારધારા તત્ત્વચિન્તન તરફ વળી જવાને લીધે, તેનું રૂપ બદલાયું; અને તેમાંથી પ્રજાપતિની એકદેવવાદી કે એકેશ્વરવાદી કલ્પનાનો જન્મ થયો. પ્રજાપતિ વેદકાળના કોઈ જૂના દેવના પ્રતિનિધિ નથી, પણ એ સહુની ઉપર ને તેમની પાર વિરાજનારા દેવાધિદેવ છે (પ્રકરણ ૧). નિસર્ગની શક્તિઓરૂપી જે જૂના દેવો હતા તેમને ઉપનિષદોમાં પોતાનું પદ ફરી પ્રાપ્ત થતું નથી. એમને સાવ તજી દેવામા આવે છે એવું નથી. તેમનો નામનિર્દેશ કોઈ ને કોઈ નિમિત્તે થાય છે તો ખરો. તેમાંના કેટલાક વિશ્વની શક્તિઓરૂપે ચાલુ પણ રહે છે; અર્થાત્ તેમના મૂળ

---

૧. બૃ. ૩; ૨; ૧૩.

૨. જુઓ બૃ. ૬; ૨. છાં. ૫: ૩–૯.

રૂપમાં ફેરફાર નથી થતો. પણ હવે એક ને અદ્વિતીય એવું જે નવું સતતત્ત્વ જડ્યું છે તેની આગળ તેઓ ઝાંખા પડી જાય છે; અને તેઓ એ નવા તત્ત્વના તાબેદાર છે એમ જ બધી જગાએ કહેવામાં આવે છે. "દેવ કેટલા ?" એ પ્રશ્નના ઉત્તરમાં યાજ્ઞવલ્ક્ય અગાઉ ઠરેલી તેત્રીસની સંખ્યાને પડતી મૂકે છે (પ્રકરણ ૧); અને કહે છે કે દેવ એક જ છે, અને તે બ્રહ્મ છે.[૧] બીજા બધા દેવો એ બ્રહ્મનાં જ રૂપો, અર્થાત્ તેના જ આવિર્ભાવ, હોવાથી તેના ઉપર આધાર રાખ્યા વિના એ દેવોનો છૂટકો થતો નથી. કેનોપનિષદમાં અગ્નિ, વાયુ, તથા ઇન્દ્રને સુધ્ધાં, બ્રહ્મની શક્તિથી પરાભવ પામતા વર્ણવ્યા છે; અને બતાવ્યું છે કે બ્રહ્મની મદદ વિના તેઓ ઘાસના એક તણખલાને પણ બાળી કે હલાવી શકતા નથી.[૨] બીજી એક જગાએ કહ્યું છે કે સૂર્ય અને બીજા દેવો બ્રહ્મના ભયને લીધે જ પોતપોતાના કામ કરી રહ્યા છે.[૩] આ સ્થિતિ માત્ર સંહિતાના દેવોની જ થઈ નથી; બ્રાહ્મણ-ગ્રન્થોના દેવાધિદેવ પ્રજાપતિ પણ આવી રીતે બ્રહ્મને અધીન છે. કૌષીતકિ ઉપનિષદમાં પ્રજાપતિ અને ઇન્દ્રને બ્રહ્મના ધામના દ્વારપાળ (द्वारगोपौ) કહેલા છે,[૪] અને છાન્દોગ્ય ઉપનિષદમાં પ્રજાપતિ કેવળ આચાર્યરૂપે દેખા દે છે[૫] ખરી વાત એ છે કે ઉપનિષદોમાં સેશ્વરદ્વૈતવાદ અથવા સગુણબ્રહ્મવાદ ખોળવાનો આપણો પ્રયત્ન સફળ થાય એવો નથી ઉપનિષદોનો સંબન્ધ મુખ્યત્વે નિર્ગુણ બ્રહ્મ જોડે છે. એ નિર્ગુણ બ્રહ્મને પોતાને સગુણ પુરુષરૂપે કલ્પી તેને 'ઈશ્વર' એ નામ આપ્યું હોય તેની વાત જુદી છે. બ્રહ્મ વિષેના સિદ્ધાન્તને આવું સગુણવાદી રૂપ:આપેલું કેટલીક જગાએ જોવા મળે છે. બ્રહ્મને

---

૧. બૃ ૩, ૯; ૧.

૨. કેન. ૩. ૪; ૧-૩.

૩. સરખાવો કઠ. ૨; ૩; ૩.

૪. કૌષીતકિ ઉપનિષદ 1; ૫

૫. છાં. ૮; ૭-૧૨.

લાગતી જે. બે કલ્પનાઓની વાત પાછળ કરી છે તેમાંની સગુણ કલ્પનાનું આવું રૂપાન્તર સહેલાઈથી થઈ શકે છે. પણ આવી રીતે નિષ્પન્ન થયેલો ઈશ્વર, આત્મા સાથે ઐક્ય ધરાવતો હોવાથી, તે પારમાર્થિક દૃષ્ટિએ જીવથી ભિન્ન કલ્પી શકાતો નથી. એવો ઈશ્વર કેવળ માણસના હૃદયમાં રહેનારો અન્તર્યામી જ હોઈ શકે; ઉપાસકથી ભિન્ન એવો ઉપાસ્ય પદાર્થ હોઈ શકે નહીં. એવા બહારના ઈશ્વરની કલ્પનાનો તો ઉપનિષદો સ્પષ્ટ રીતે અસ્વીકાર કરે છે, ને કહે છે: "જે માણસ બીજા કોઈ દેવની પૂજા કરે છે, અને એમ માને છે કે દેવ જુદો ને હું જુદો, તે માણસને ખરું જ્ઞાન થતું નથી."[1] આપણી બહાર રહેલું ને આપણી નજર સામે દેખાતું કોઈ તેજસ્વી તત્ત્વ તે દેવ (પ્રકરણ ૧), એવી દેવ વિષેની કલ્પના વેદમાં હતી. એ જૂની કલ્પનાથી, તેમજ પાછળની પ્રજાપતિની કલ્પનાથી પણ, ઈશ્વર અથવા સગુણ બ્રહ્મ વિષેની ઉપનિષદની કલ્પના સાવ જુદી પડે છે; અને તેને કેવળ ઔપચારિક રીતે 'સેશ્વરવાદી' કહી શકાય ઉપનિષદમાં ઈશ્વરને 'અમર અન્તર્યામી' (अन्तर्याम्यमृतः) અથવા તો વિશ્વના સર્વ પદાર્થોને ભેગા પરોવાયેલા રાખનાર અને તેમને ટકાવી રાખનાર દોરો અથવા 'સૂત્ર' કહેલો છે.[2] એ ઈશ્વર જગતના ચેતન તેમજ જડ બંને પ્રકારના પદાર્થોનું અંતર્વર્તી સત્ય છે; અને તેથી તે કેવળ પદાર્થોની બહાર નહીં પણ તેની અંદર સુધ્ધાં રહેલો છે. તે વિશ્વનો સર્જક છે એ ખરું; પણ "કરોળિયો પોતાનું જાળું કાઢે તેમ" ઈશ્વર વિશ્વને પોતાના સ્વરૂપમાંથી બહાર કાઢે છે ને તેને પાછું પોતાના સ્વરૂપમાં જ સમાવી દે છે. પછીના વેદાન્તની પરિભાષામાં કહીએ તો, તે જેમ વિશ્વનું નિમિત્તકારણ છે તેમ તેનું ઉપાદાનકારણ પણ (अभिन्ननिमित्तोपादान) છે.[3]

---

૧. બૃ. ૧; ૪; ૧૦. સરખાવો: કેન ૧; ૪–૮.
૨. બૃ. ૩; ૭.
૩. આવી કલ્પના તે બ્રહ્મનું સગુણ રૂપ હોય, તેને 'બ્રહ્મા' એ નામ

આમ સેશ્વરદ્વૈતવાદ અર્થાત્ સગુણબ્રહ્મવાદનો ઉપનિષદોની સામાન્ય ભાવના જોડે ખરેખાત મેળ ખાતો નથી એ સાચું; છતાં આપણને એ વાદ આ ગ્રન્થોમાં પ્રસંગોપાત જોવા મળે છે. કઠોપનિષદમાં[1] ઈશ્વર અર્થાત્ સગુણ બ્રહ્મને વિષે કેટલાંક વચન એવાં જોવા મળે છે જેમાં ઈશ્વરને જીવાત્માથી જુદો પાડેલો દેખાય છે. એનું વધારે સ્પષ્ટ નિદર્શન તો શ્વેતાશ્વતર ઉપનિષદમાં દેખાય છે, અને ત્યાં સેશ્વરદ્વૈતવાદનાં સર્વ આવશ્યક અંગો આપણને જોવા મળે છે — ઈશ્વર, જીવ તથા જગતની હસ્તીના ઉલ્લેખો તેમાં છે, તેની સાથે એવી દૃઢ પ્રતીતિ પણ પ્રગટ કરેલી છે કે એ ઈશ્વરની ભક્તિ તે જ મુક્તિનું સાચું સાધન છે.[2] પણ અહીં સુદ્ધાં ઈશ્વર અર્થાત્ સગુણ બ્રહ્મની કલ્પના એકથી વધારે વાર નિર્ગુણ અથવા સર્વગ્રાહી બ્રહ્મની કલ્પના જોડે સેળભેળ થઈ જાય છે. અહીં એકેશ્વરવાદ અર્થાત્ સેશ્વરદ્વૈતવાદનું ઘડતર હજુ ચાલી રહેલું દેખાય છે, અને એથી વધારે કંઈ એમાં છે એમ માનવું મુશ્કેલ છે, જોકે ભાંડારકર જેવા કેટલાક વિદ્વાનો આથી જુદો મત ધરાવે છે, અને કહે છે કે શ્વેતાશ્વતર ઉપનિષદમાં સ્પષ્ટપણે સગુણ બ્રહ્મનું જ નિરૂપણ કરેલું છે.[3]

આપી શકાત પણ ઉપનિષદમાં, અથવા તેની પહેલાંના વાઙ્મયમાં, ક્યાય એમ બનેલું દેખાતું નથી. મુણ્ડકોપનિષદમાં 'બ્રહ્મા' શબ્દ આવે છે ખરો (૧; ૧, ૧), પણ ત્યાં તે પરમ તત્ત્વનું નામ નથી. ત્યાં તો 'બ્રહ્મા' એ પ્રજાપતિનું નામ છે, અને તેને ગૌણ દેવ અથવા 'પ્રથમ જન્મેલો' (પ્રથમ—જ) માન્યો છે. જુઓ મૅક્સમૂલર. 'સિક્સ સિસ્ટિમ્સ ઑફ ઇંડિયન ફિલૉસૉફી',

ખંડ બીજો

વેદોત્તર યુગની પૂર્વાવસ્થા

પ્રકરણ ૩

તત્ત્વચિન્તનના સામાન્ય પ્રવાહો

અત્યાર સુધી આપણે વેદયુગનાં ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાન વિષે વિચાર કર્યો. હવે એ યુગની સમાપ્તિ અને દર્શનયુગના આરંભ વચ્ચેના ગાળામાં ભારતીય તત્ત્વચિન્તને સાધેલા વિકાસનું વર્ણન આપવાનું છે. આ સમાપ્તિ ને આરંભની કાલમર્યાદા સહેલાઈથી નક્કી થઈ શકે એવી નથી; પણ, પાછળ પ્રાસ્તાવિક પ્રકરણમાં કહ્યું તેમ, એટલું તો ચોક્કસ છે કે એ બેની વચ્ચે લાંબો ગાળો વીતી ગયો હતો, ને તેમાં તત્ત્વચિન્તને ઘણી પ્રગતિ કરી હતી. તેની પહેલાંના યુગમાં જુદા જુદા સિદ્ધાન્તો વચ્ચે જે ભેદ પડવા શરૂ થયેલા તેમણે હવે વધારે સ્પષ્ટ રૂપ ધારણ કર્યું છે. વળી આપણે અહીં જે મતોનો વિચાર કરવાનો છે તેમાંના કેટલાક એવા છે જેમના વિકાસનું વર્ણન અમે અત્યાર સુધીમાં કરી ગયા છીએ. પણ તે ઉપરાંત બીજા કેટલાક મતો એવા પણ છે જે અગાઉનો ચીલો છોડી નવે ચીલે ચાલનાર સંપ્રદાયોમાંથી પેદા થયેલા છે. જૂની ઘરેડ છોડી નવો જ રસ્તો લેવાની આ વૃત્તિ બેશક અગાઉના વખતમાં પણ મોજૂદ હતી. ખુદ ઉપનિષદના સિદ્ધાન્તનાં પણ કેટલાંક મુખ્ય અંગો બ્રાહ્મણગ્રન્થોના પ્રાચીનતર ઉપદેશ સામે વિરોધના પોકારરૂપ હતાં (પ્રકરણ ૨). પણ આ જૂના વખતના ભેદો એવી જાતના હતા કે તે કાં તો કાળે કરીને શમી ગયાં, અથવા તેમણે એ યુગમાં પૂરતું આગળ પડતું સ્થાન પ્રાપ્ત કર્યું નહીં; અને તેને લીધે તે કાળના સાહિત્યમાં ખાસ ધ્યાન ખેંચે એવી

રીતે તેમનો ઉલ્લેખ થયેલો નથી. આપણે જે યુગનો વિચાર હવે કરવાનો છે તેની વાત આથી જુદી છે. આ સમયમાં વેદનું પ્રામાણ્ય ન સ્વીકારનાર સંપ્રદાયો સ્પષ્ટ રૂપમાં સ્થપાયેલા ને જામી ગયેલા જોવામાં આવે છે, અને તેમની તથા જૂના વેદધર્મની વચ્ચે પડેલી ફૂટ ત્યારથી આજ સુધી કદી પૂરેપૂરી સંધાવા પામી નથી. આ ભાગમાં આપણે હિંદુ અર્થાત્ વૈદિક વિચારધારા ઉપરાંત, આ બીજા પ્રકારના બે અગ્રેસર સંપ્રદાયો — બૌદ્ધ અને જૈન — વિષે પણ ચર્ચા કરીશું. આ કાળના, વેદને અનુસરનારા તેમજ વેદનું પ્રામાણ્ય ન સ્વીકારનારા — વેદાનુસારી તેમજ વેદબાહ્ય, અથવા વૈદિક તેમજ અવૈદિક — બંને પ્રકારના, સિદ્ધાન્તોમાં કેટલાંક તત્ત્વો એકસરખાં જોવામાં આવે છે, તેની નોંધ લેવાથી ઘણું જાણવા મળે એમ છે. પહેલું તો એ કે એ વિચારો ને સિદ્ધાન્તો સમાજના કોઈ ખાસ વર્ગો માટે અલાયદા રાખેલા નથી, પણ એકંદરે સહુને તે જાણવા સમજવાની છૂટ આપેલી છે, ને એ વિષયમાં જાતિ કે વર્ણનો યા તો સ્ત્રીપુરુષનો ભેદ માનવામાં આવ્યો નથી. આ ઉદાર વૃત્તિ કેવળ બૌદ્ધ અને જૈન ધર્મે બતાવી છે એવું નથી, હિંદુ ધર્મે પણ એવી ઉદારતા રાખેલી સ્પષ્ટપણે દેખાય છે. એનો પુરાવો આપનાર એક વિચાર હજુ આજ લગી ચાલ્યો આવે છે. મહાભારત આ યુગની માહિતી આપનાર એક બહુ મહત્ત્વનો ગ્રન્થ છે. સ્ત્રીઓ શૂદ્રો તથા નાલાયક બ્રાહ્મણોને વેદગ્રન્થો સાંભળવા કે ભણવાની છૂટ નહોતી એ઼ગને મુખ્યત્વે એ વર્ગોને માટે વ્યાસજીએ મહાભારત રચ્યું એમ તે કાળે કહેવાતું, ને આજે પણ મનાય છે.[1] આ વિશાળતાની વૃત્તિ અવૈદિક સંપ્રદાયોના સ્થાપકોથી શરૂ થઈ હોવી જોઈએ, પણ થોડા જ વખતમાં ને સંભવ છે એને પરિણામે જ, વેદધર્મે પણ પોતાનો ઉપદેશ વિશાળ સમાજને માટે ખુલ્લો મૂકી દીધો — તેના મૂળ ધર્મગ્રન્થોનાં દ્વાર ભલે સહુને માટે મોકળાં ન કરી દીધાં, પણ એમાં જે સિદ્ધાન્તો હતા તે તો બીજા લોકપ્રિય ગ્રન્થો

1. ભાગવત ૧, ૪, ૨૫-૨૬. સ. ભા. શાન્તિપર્વ કરછ ૪૪ અને ૪૫

દ્વારા પણ જનસમૂહને માટે સુલભ કર્યાં જ. બીજું એ કે આ યુગના વિચારમાં મોટે ભાગે દૃશ્ય જગતની હસ્તીને સાચી માનવામાં આવી છે. બૌદ્ધ અને જૈન દર્શન તો એ વાત છડેચોક કહે છે, હિંદુ ધર્મ જેટલે અંશે ઉપનિષદોની અસરને લીધે નીપજેલો છે તેટલે અંશે તો તે હજુ જૂના વિચાર પર કાયમ છે; અને કહે છે કે બ્રહ્મ નિર્ગુણ, નિષ્કલ, નિરંજન, નિરાકાર છે, અને બ્રહ્મથી ભિન્ન એવી જગતની હસ્તી નથી. પણ હવે સાથેસાથે એક એવો વર્ગ નીકળ્યો છે જે ભાર દઈને એમ પણ કહે છે કે દૃશ્ય જગતની હસ્તી સ્વતન્ત્રપણે સાચી છે. આ મત નિષ્પ્રપંચ બ્રહ્મ કરતાં સપ્રપંચ બ્રહ્મની કલ્પનાનું નિરૂપણ વધારે પ્રમાણમાં કરે છે; એ નિરૂપણને વધારે મહત્ત્વ આપે છે; ને એ વિચારનું નવું ઘડતર કરી, તેને સ્પષ્ટપણે સમજાય એવા સેશ્વરવાદનું રૂપ આપે છે આ પ્રકારનાં ચિહ્નો પરથી એટલું તો અચૂક દેખાઈ આવે છે કે તે કાળે સામાન્ય જનસમૂહમાં ભારે જાગૃતિ આવી હતી. પણ આ લોકજાગૃતિની વીગતોમાં આપણે અહીં ઊતરવાની જરૂર નથી, કેમકે એ વિષય તત્ત્વજ્ઞાનનો નથી પણ ઇતિહાસનો છે.

આ યુગને માટે, અવૈદિક દર્શનો પરત્વે પ્રમાણગ્રન્થોમાં આપણી પાસે કેટલાક સંસ્કૃત ગ્રન્થો છે, તે ઉપરાંત એક યા બીજી પ્રાકૃત ભાષામાં લખાયેલું વિશાળ સાહિત્ય પણ છે. દાખલા તરીકે, બૌદ્ધ દર્શનની પૂર્વાવસ્થાના ઉપદેશો પાલી ભાષામાં લખેલા છે. વૈદિક વિચાર પરત્વે માહિતી મેળવવા માટે, પ્રાચીન ઉપનિષદોને બાદ કરતાં બાકી રહેલાં ઉપનિષદોમાંથી ઘણાં આપણી પાસે છે, તે ઉપરાંત 'કલ્પસૂત્રો'-ને નામે ઓળખાતું એક પ્રકારનું સાહિત્ય પણ છે. કલ્પસૂત્રોના ત્રણ વિભાગ છે—શ્રૌતસૂત્રો, ગૃહ્યસૂત્રો, અને ધર્મસૂત્રો [૧] ઉપનિષદો બ્રહ્મવાદનું પ્રતિપાદન કરે છે ખરાં; પણ ખાસ કરીને સગુણ બ્રહ્મનું પ્રતિપાદન

૧. મનુસ્મૃતિ વગેરે સ્મૃતિગ્રન્થોમાં જે સામગ્રી છે તેમાંની ઘણી આ સમયની જોડે સંબન્ધ ધરાવે છે; જોકે એ સામગ્રી આ ગ્રન્થોની જે વાચનામાં અત્યારે મળી આવે છે તે વાચના એકંદરે પછીના યુગની છે.

કરવા તરફ, અને દશ્ય જગતની હસ્તીને સાચી માનવા તરફ, તેમનો વિમાસ થયેલો દેખાય છે પ્રાચીન ઉપનિષદો બધાં લગભગ એક જ સિદ્ધાન્તનું નિરૂપણ કરે છે, પણ પાછળનાં ઉપનિષદોના કેટનાક સમૂહો પડી ગયેલા છે તે દરેક સમૂહ સર્વાશે નહી તો મોટે ભાગે કોઈ એક ખાસ વિષયનુ નિરૂપણ કરે છે, એ વિષય કાં તો સાવ નવો હોય છે, અથવા અગાઉનાં ઉપનિષદોમાં તેની ચર્ચા સંક્ષિપ્ત રૂપમાં થઈ ચૂકેલી હોય છે આમ આ કાળમાં આપણને મોક્ષના સાધનરૂપે યોગનું કે સન્યાસનું પ્રતિપાદન કરનારાં, યા તો શિવ અથવા વિષ્ણુને પરમાત્મારૂપ કલ્પી તેની સ્તુતિ કરનારાં ઉપનિષદો મળી આવે છે. પણ એ બધાંનો વિચાર અહીં કરી શકાય એમ નથી, કેમકે એમાનાં ઘણાંના રચનાકાળ વિષે સારી પેઠે શકા છે આ વર્ગના પ્રતિનિધિ તરીકે એક મૈત્રી ઉપનિષદને આપણે પસંદ કરીશુ એને આ યુગમાં રચાયેલુ માનવા વિષે કઈક વધારે પ્રમાણમાં એકમતી છે, જોકે એમાં પણ કેટનાક ભાગો પાછળથી ઉમેરેલા તો આવે જ છે કલ્પ સાહિત્યમાં જે શ્રૌતસૂત્રો છે તે બ્રાહ્મણગ્રન્થોની યજ્ઞવિધાને વ્યવસ્થિત રૂપ આપે છે, પણ એમાંયે બેશક ઘણી સામગ્રી પાછળથી ઉમેરાયેલી છે ગૃહ્યસૂત્રો કુટુબની દષ્ટિએ જીવનના આદર્શનો ચિતાર આપે છે, અને વિવાહ તથા ઉપનયન—અર્થાત્ વેદાભ્યાસમા ગુરુએ શિષ્યને કરાવેલો પ્રવેશ—જેવા વિધિઓનાં વર્ણન આપે છે ધર્મસૂત્રો રૂઢિ અનુસાર ચાલતા આવેલા કાયદા ને નીતિનિયમોનુ નિરૂપણ કરે છે, અને રાજ્ય અથવા સમાજના દષ્ટિબિન્દુથી જીવનનું ચિત્ર આલેખે છે મન્ત્રો અને બ્રાહ્મણોની પેઠે આ બધા સૂત્રગ્રન્થો પણ યજ્ઞમાં ભાગ લેનારા પુરોહિતવર્ગના જીવનની ચર્ચા કરે છે, અને તેઓ જે કઈ પ્રગતિ થયેલી બતાવે છે, અથવા તેમાં જે કઈ ઉપબૃહણ અથવા વિસ્તાર છે, તેનો સબન્ધ યજ્ઞયાગની સાથે જ છે એટલે તત્ત્વજ્ઞાનની ચર્ચામાં તેમનો કઈ ઉપયોગ હોય તો તે કેવળ આકસ્મિક રીતે જ છે આ યુગની જે સાહિતી આપણને તે સમયના ઉપનિષદો અથવા

કલ્પસૂત્રોમાંથી મળે છે તેના કરતા ઘણી વધારે કીમતી માહિતી મહાકાવ્યોના—ખાસ કરીને મહાભારતના—જૂના ભાગોમાંથી મળી આવે છે. મહાભારતને વેદોત્તર કાળની દેવકથાઓ તથા તાત્ત્વિક સિદ્ધાન્તોનો મહાન ભંડાર—અથવા જ્ઞાનકોષ—એ નામ અપાયેલુ છે, અને તેનું સ્વરૂપ કેટલું સર્વગ્રાહી છે એ બતાવવા, તેના અઢારમા—એટલે કે છેલ્લા—પર્વમાં કહ્યુ છે કે "માણુસના કલ્યાણુને લગતા વિષયોમાં જે કઈ જાણવા જેવુ છે તે અહી આપેલુ છે, અને જે અહી નથી તે બીજે ક્યાંય મળે એમ નથી" પણુ વિચિત્ર વાત એ છે કે એમાં વૈદિક અને અવૈદિક વિચારો જોડાજોડ ખડકેલા છે, ઘણી જગાએ એક સિદ્ધાન્તનુ બીજા સાથે મિશ્રણુ કરેલુ છે, અને તેમ કરતા "એવો ખ્યાલ રાખ્યો દેખાતો નથી કે એ બે સિદ્ધાન્તો એકબીજા સાથે ભળે એવા નથી" આનો ખુલાસો કરનાર હકીકત એ છે કે એ ગ્રન્થ કોઈ એક જ લેખકની કે એક જ યુગની કૃતિ નથી, પણુ ઘણી પેઢીઓ—બલ્કે સદીઓ—સુધી તેમા નવા નવા ઉમેરા થતા જ રહ્યા છે. આપણે જે યુગનો વિચાર કરીએ છીએ તેની સાથે સબન્ધ ધરાવતી ઘણી સામગ્રી એમાં છે એ ખરુ, પણુ ઘણી સામગ્રી બેશક તે પછીના યુગમાં ઉમેરાયેલી પણુ છે, પણુ એમાં જૂનુ કયું ને નવુ કયું એ તારવીને જુદુ પાડવુ ઘણુ અઘરુ છે. આ એક કારણુ તો છે જ. પણુ તે ઉપરાત, એ ગ્રન્થ ઘણો વિશાળ છે, અને તેની અત્યાર સુધીમા પ્રસિદ્ધ થયેલી આવૃત્તિઓ પૂરતા સશોધનપૂર્વક તૈયાર કરેલી નથી એટલે આપણાથી તેની વીગતોમાં ઊતરી શકાય એમ નથી. આપણે અત્યારે જે યુગનો વિચાર કરી રહ્યા છીએ તે યુગને લગતા વિચારના જે મોટા મોટા પ્રવાહો એમા જડી આવે છે, તેનો ઉલ્લેખ કરીને જ સન્તોષ માનવો રહ્યો[1] આ યુગના સંસ્કૃત ગ્રન્થો આ

૧. અમારા નિર્ણયોના મુખ્ય આધાર તરીકે અમે શાન્તિપર્વમાંનુ મોક્ષધર્મપર્વ લઈશુ. મહાભારતમા એ તત્ત્વજ્ઞાનને લગતુ મોટામા મોટુ પ્રકરણ છે, અને મહત્ત્વની દૃષ્ટિએ એનું સ્થાન ફક્ત્ત ભગવદ્‌ગીતાથી ઊતરે એમ છે.

પ્રકરણમાં લઈશું, અને બૌદ્ધ તથા જૈન દર્શનનો વિચાર આ ખંડનાં છેલ્લાં બે પ્રકરણોમાં કરવાનું મુલતવી રાખીશું, કેમકે એ બે ધર્મોના પ્રાચીન ઉપદેશો પ્રાકૃત દ્વારા આપણી પાસે ઊતરી આવેલા છે. વળી મહાભારતની ચર્ચા કરવામાં, ભગવદ્ગીતાના ભારે મહત્ત્વને ધ્યાનમાં લઈ, તેનો વિચાર નોખો કરવાનું રાખીશું.

૧

પાછલા ખંડમાં અમે વિચારના ચાર પ્રવાહોનો ઉલ્લેખ કર્યો છે—કર્મકાંડ, નિર્ગુણબ્રહ્મવાદ, સગુણબ્રહ્મવાદ અથવા સેશ્વરદ્વૈતવાદ, અને બ્લૂમફીલ્ડને અનુસરીને અમે જેને 'વેદયુગનો સ્વતન્ત્ર વિચાર' કહ્યો છે તે. આ ચારેય પ્રવાહ આ નવા યુગમાં પણ મોજૂદ છે પણ દરેકમાં ઓછેવત્તે અંશે મહત્ત્વના એવા જે ફેરફાર થયા છે તેની નોંધ હવે ટૂંકામાં કરીશું.

(૧) કર્મકાંડ—આ કલ્પસૂત્રોનું તાત્પર્ય છે. વેદમાં યજ્ઞયાગ આદિ કર્મકાંડનો જે ઉપદેશ છે તેને વિસ્તૃત અને વ્યવસ્થિત રૂપ આપવું, એ કલ્પસૂત્રોનો ઉદ્દેશ છે એ હેતુથી, એ ઉપદેશ જે સાહિત્યમાં સમાયેલો છે તે સાહિત્યને સંગીન પાયા પર મૂકવાનો પ્રયાસ તેઓ કરે છે તેઓ એની મર્યાદાઓ ઠરાવે છે, અને તેનાં અભ્યાસ તથા જાળવણી માટે કડક નિયમો ઘડે છે વેદપાઠ અને સ્વાધ્યાયને તેઓ 'યજ્ઞ' અને 'પરમ તપ' કહે છે[૧] આના અનુસંધાનમાં તેઓ ચાર આશ્રમની વ્યવસ્થા (પ્રકરણ ૨) માટે વધારે નિયમો રચે છે—ખાસ કરીને વેદાભ્યાસ કરનાર બ્રહ્મચારી માટે, તથા જેને ઉદ્દેશીને પોતે ઘણીખરી આજ્ઞાઓ કરેલી છે તે ગૃહસ્થ માટે આમ આ સૂત્રો પ્રગતિના કાંટાને ખસુસ પાછા ફેરવે છે, અને એ યુગના વિચારમાં જે પ્રાચીનપંથી અંશો હતા તેમનો ઝંડો ફરકાવે છે કર્મકાંડવાળા ધર્મનું આ સ્થળે આપણે માટે ઝાઝું મહત્ત્વ નથી, અને એને વિષે

૧. આ. ધ. સૂ. ૧, ૧૨, ૧ અને ૩.

વધારે જે કંઈ કહેવું પડશે તે આ પુસ્તકના, હવે પછીના ખંડમાં આપેલા, મીમાંસા વિષેના પ્રકરણમાં કહેવાનું રાખીશું. અત્યારે તો એક જ મુદ્દા વિષે બે શબ્દ કહેવા જેવા છે. આ સૂત્રોમાં આપણે પ્રણાલિકાનો અમલ લગભગ પૂરેપૂરો જામેલો જોઈએ છીએ; અને તેની સત્તા ત્યાં અબાધિતપણે ચાલતી દેખાય છે. પ્રણાલિકા વિષેનો આદર બ્રાહ્મણોમાં પણ જોવામાં આવે છે; અને એ ગ્રન્થો પણ અવારનવાર, પોતાના મતને ટેકો આપવા સારુ, કોઈ પ્રાચીન શાસ્ત્ર-વચન ટાંકે છે કે જૂના વખતના કોઈ આચાર્ય યા ઉપદેશકનો નામ-નિર્દેશ કરે છે પણ ત્યાં પ્રણાલિકા વિષેનો એ આદર ગર્ભિત રીતે પ્રગટ કરેલો છે; આ સૂત્રોમાં છે એવી સ્પષ્ટ માન્યતા એને આપેલી નથી. એ પ્રણાલિકા પણ બે પ્રકારની છે — એક વેદની, ને બીજી 'સમય'ની. સમય એટલે શિષ્ટ આર્યોના હમેશના આચાર. પણ કલ્પસૂત્રો તો એમ બતાવવા મથે છે કે એવા આચાર પણ વેદના પ્રામાણ્ય પર રચાયેલા છે. વેદની જે શાખાઓ મોજૂદ છે તેમાંથી એ આચારોને ટેકો મળતો ન હોય, તો એવો ટેકો આપનારી શાખા ખોવાઈ ગઈ છે એમ માનવું, એમ પણ તેઓ મુગ્ધપણે કહે છે.[1] જૂના કાયદાઓ ને આચારો ભેગા કરી તેને સૂત્રોનું રૂપ આપવા પાછળ એ સૂત્રોના કર્તાઓએ પરિશ્રમપૂર્વક જે ધ્યાન આપ્યું છે, તેમાં ગર્ભિત રીતે એમ દેખાઈ આવે છે કે પોતાના પૂર્વજો કરતાં પોતે ઊતરતી શ્રેણીના છે એવું ભાન એમના મનમાં હતું.[2] વળી એમાં એવી બીક

---

૧. ત્યાં એમ કહ્યું છે કે માણસોના આચારમાં માર્ગ બતાવે એવા નિયમો બ્રાહ્મણ ગ્રન્થોમાં આપેલા છે, પણ જ્યાં કોઈ ચાલુ આચારને ટેકો મળે એવું એ ગ્રન્થનું વચન ન મળે, ત્યાં એ આચાર પરથી એવું અનુમાન કરી લેવું કે એવું વચન એક કાળે હસ્તીમાં હોવું જોઈએ. જુઓ આ. ધ. સૂ. ૧; ૧૨; ૧૦. વળી 'સમય'ને ખરો ઠરાવનારા બીજા પણ રસ્તા હતા, જુઓ ગૌ. ધ. સૂ. ૧. ૬ પરની ટીકા.

૨. સરખાવો આ. ધ. સૂ. ૧: ૫; ૪.

પણ દેખાઈ આવે છે કે સામાજિક અને ધાર્મિક પ્રથાઓ પર જો બહારની અસર પડશે તો એ પ્રથાઓમાં ગોટાળાવાડો પેસી જશે. એ ભયને માટે એ વખતે કારણ પણ હતું. અવૈદિક સમ્પ્રદોનું જોર વધ્યે જતું હતું, અને તેમણે નવી રચના કરવાની શક્તિ દેખાડવા માંડી હતી, તથા પોતાના પ્રતિસ્પર્ધી સિદ્ધાન્તો ઘડવા માંડ્યા હતા

અવસ્થાને વટાવી ગયો છે તેને માટે એવા કર્મકાંડની જરૂર રહેતી નથી, એટલું જ કહેવાનો તેનો આશય છે. અહીં આપણને કર્મકાંડની એક નવી કલ્પના જોવા મળે છે; અને તે આગળ ઉપર બહુ મહત્ત્વનું સ્થાન લે છે. અહીં કર્મકાંડ દ્વારા દેવો પાસેથી આર્થિક સુખસંપત્તિ માગી નથી; તેમ એ કર્મો તે નરી જાદુઈ કરામત પણ નથી, પણ 'દુરિતક્ષય' અર્થાત્ પાપનાશનનો ઉપાય છે. એ ચિત્તને શુદ્ધ કરવાનું સાધન છે. એવી શુદ્ધિ કરીને માણસ મુક્તિદાયક જ્ઞાનનું સફળ અનુશીલન કરવાને લાયક બને છે.[1] "તપથી ચિત્તની શુદ્ધિ પ્રાપ્ત થાય છે; ચિત્તશુદ્ધિને લીધે વિવેક પ્રાપ્ત થાય છે; વિવેકથી આત્મા પ્રાપ્ત થાય છે; અને આત્મપ્રાપ્તિ થયા પછી આ સંસારમાં આવવાપણું રહેતું નથી."[2]

વેદના કર્મકાંડ વિષે મહાભારતનું વલણ સાવ અનિશ્ચિત છે. યજ્ઞની સ્તુતિ કરનારાં વચનો એમાંથી ટાંકી શકાય એમ છે; તેની સાથે બીજાં વચનો એવાં પણ મળે છે જેમાં રહેલી સામાન્ય ભાવના કર્મકાંડને પ્રતિકૂળ છે, અથવા એમ પણ કહી શકાય કે તેનો વિરોધ કરનારી છે. શાન્તિપર્વમાં એક અધ્યાય[3] આવે છે તેનું નામ 'યજ્ઞનિન્દા' છે, તે અર્થસૂચક છે. તેમાં વનમાં વસતા એક તપસ્વી બ્રાહ્મણની વાત આપેલી છે. એ બ્રાહ્મણને યજ્ઞ કરવાની ઈચ્છા થાય છે. પણ તે કોઈ જીવની હત્યા કરવા રાજી નથી, એટલે તે દેવોને હવિ આપવા દાણાથી હોમ કરે છે. ત્યાં જ પાસે રહેતો એક હરણ આ જુએ છે. આ હરણ તે વસ્તુતઃ ગુપ્ત રૂપમાં સાક્ષાત્ ધર્મ જ છે. તે બ્રાહ્મણને આવા યજ્ઞની નિષ્ફળતા સમજાવે છે, અને પોતે યજ્ઞમાં હોમાવાની તૈયારી બતાવે છે. બ્રાહ્મણ પહેલાં તો ના પાડે છે. પણ હરણ જ્યારે કહે છે કે 'મારી હિંસા કરો; એથી મારી સદ્‌ગતિ

૧. આ વિચાર તે પહેલા પ્ર. ૨; ૭ મા આવી ગયેલો છે. સરખાવો 'એથિક્સ ઓફ ઈંડિયા' (હોપકિન્સ), પૃ. ૫૩.

૨. મૈત્રી ઉપનિષદ ૪; ૩.

૩. મ. ભા. શાન્તિપર્વ ૨૭૨.

થશે," ત્યારે બ્રાહ્મણ હા પાડે છે. યજ્ઞના અગ્નિમાં પશુનું બલિદાન આપવાથી યજ્ઞ કરનારને જ નહીં પણ હોમાયેલ પશુને સુદ્ધાં સ્વર્ગ-પ્રાપ્તિ થાય છે એ માન્યતા બતાવીને યજ્ઞનું સમર્થન કરનારા બ્રાહ્મણો લોકોને ભુલાવામાં નાખવા કેવી દલીલબાજી કરતા, તે બતાવવા આ વાતને આવું રૂપ આપ્યું હોય એમ સ્પષ્ટ દેખાય છે. પણ એ વાતમાં આગળ ઉપર કહ્યું છે કે, હરણ અગ્નિમાં બળ્યો તે પહેલાં જ બ્રાહ્મણ અગાઉ કરેલા તપથી મેળવેલું સર્વ પુણ્ય ગુમાવી બેઠો. પછી હરણે પોતાનું મૂળ દૈવી રૂપ ધારણ કરી બ્રાહ્મણને અહિંસાના સિદ્ધાન્તનો ઉપદેશ આપ્યો, અને કહ્યું કે 'અહિંસા એ સકલ ધર્મ છે' અર્થાત્ તેમાં જ ધર્મ બધો સમાઈ જાય છે.[1]

(૨) अद्वैतब्रह्मवाद[2]—પાછળનાં ઉપનિષદોનું મુખ્ય તાત્પર્ય અદ્વૈત

૧ બૌદ્ધ ધર્મ અને જૈન ધર્મ પરથી અત્યારે આપણને જે અવૈદિક વિચારનું દર્શન થાય છે તેમાં અહિંસા એક અવિભાજ્ય અંગ છે. પણ એ પરથી એમ માનવાનું નથી કે વેદધર્મમાં અહિંસાનો વિચાર બિલકુલ હતો જ નહીં. ગૌતમસૂત્ર જેવાં કલ્પસૂત્રો પોતાના ઉપદેશમાં અહિંસાને સૌથી મોખરે મૂકે છે (૨. ૧૯. ૨૩. ૯. ૭૦) અને છાંદોગ્ય ઉપનિષદમાં (દા. ત. ૩. ૧૭. ૪માં) પણ એનો ઉપદેશ આપેલો જોવામાં આવે છે. હકીકત એ છે કે અહિંસા એ મૂળે તપોમય જીવનવાળા વાનપ્રસ્થાશ્રમનું એક આવશ્યક અંગ હતી. અહિંસા વેદસંમત છે એમ કહેવામાં આવે છે ત્યારે તેની સામે સામાન્ય રીતે વાંધો એ લેવાય છે કે એમ હોઈ શકે નહીં, કેમકે વેદમાં બતાવેલા પશુયજ્ઞનો અહિંસા જોડે મેળ બેસતો નથી. પણ આ વાંધો વાનપ્રસ્થાશ્રમને લાગુ પડતો નથી. જુઓ હોપકિન્સ 'એથિક્સ ઑફ ઇંડિયા' પૃ. ૧૬૬ અને પ્રો. યાકોબી 'સેક્રેડ બુક્સ ઑફ ધી ઇસ્ટ' ગ્રં. ૨૨ પ્રસ્તાવના પૃ. ૨૩થી આગળ.

૨ કલ્પસૂત્રો આત્મજ્ઞાન અને બ્રહ્મસાયુજ્યને માણસનો પરમ પુરુષાર્થ કહે છે. પણ આ કથન સાવ આનુષંગિક છે અને એ સૂત્રોનું મુખ્ય ધ્યેય તો કર્મકાંડનું વિવરણ કરવાનું છે. આ મત અંગેના તેમના ઉપદેશનો ફરીવાર નિર્દેશ અમે હવે પછીના ખંડમાં આવનારા મીમાંસા વિશેના પ્રકરણમાં કરીશું. જુઓ આ. ધ. સૂ. ૧. ૨૨. ૨ અને આગળ; ગૌ. ધ. સૂ. ૮. ૨૨-૩. ૩. ૯.

પ્રવાદ છે :એમ સ્પષ્ટ દેખાય છે ખરું. પણ જેમ તેની પહેલાંનાં પ્રાચીન ઉપનિષદોમાં તેમ જ આ પછીનાંમાં પણ, એ વાદના ક્યા પ્રકારનું પ્રતિપાદન કરેલું છે તે વિષે કેટલીકવાર સંદિગ્ધતા દેખાય છે તેમાંથી એવાં વચનો સહેજે જડી આવે એમ છે જેને નોખાં પાડીને વિચાર કરતાં સપ્રપંચ અથવા નિષ્પ્રપંચ એમાંથી ગમે તે એક કલ્પનાને ટેકો મળી રહે. પણ એ ઉપનિષદોનો સાધારણ ઝોક જગતની હસ્તીને પારમાર્થિક અથવા સાચી માનવા તરફ—ભૌતિક જગતને બ્રહ્મનો ખરેખરો પરિણામ માનવા તરફ—અને જીવ તથા બ્રહ્મ વચ્ચેનો, તેમજ એક જીવ તથા બીજા જીવ વચ્ચેનો, ભેદ પારમાર્થિક માનવા તરફ—છે દાખલા તરીકે, આમાંનો બીજો વિચાર મૈત્રી ઉપનિષદમાં બહુ સરી રીતે વર્ણવેલો છે. ત્યાં જીવને 'ભૂતાત્મા'—અર્થાત્ પંચમહાભૂતના સમુદાયમાંથી બનેલા શરીરમાં સપડાયેલો—કહ્યો છે; અને તે 'અન્ય' છે, તથા બ્રહ્મથી 'અપર' છે[૧] એવું વર્ણન આપ્યું છે. 'તે પ્રકૃતિના ગુણોને વશ થયેલો હોવાથી સમૂઢ બને છે, અને તેથી પોતાની અંદર રહેલા સર્વશક્તિમાન પ્રભુને—ભગવાનને—જોઈ શકતો નથી. આ ભેદ બેશક ધરમૂળનો ને વાસ્તવિક નથી, પણ જીવના શરીર સાથેના સંયોગને જ સર્વાંશે આભારી છે, એ વાત 'ભૂતાત્મા' નામ પરથી દેખાઈ આવે છે; અને એ જીવ જ્યારે સત્યનો સાક્ષાત્કાર કરે ત્યારે એ ભેદને દૂર કરી બ્રહ્મ જોડે સાયુજ્ય (ઐક્ય)[૨] પ્રાપ્ત કરી શકે છે. છતાં બ્રહ્મ જોડેના એના, અમુક વખત પૂરતા, ભિન્નત્વનો અહીં સ્પષ્ટપણે સ્વીકાર કરેલો છે, અને તેમાં ગર્ભિતપણે એમ સૂચવેલું છે કે બ્રહ્મમાંથી ઉદ્ભવેલું ભૌતિક જગત ખરેખરી હસ્તી ધરાવે છે. આવા વિચારો પ્રાચીન ઉપનિષદોમાં પણ પ્રગટ થઈ ચૂક્યા છે; પણ અહીં એ વિચારોનો જે વિસ્તાર થયેલો છે ને તેના પર જે ભાર મુકાયેલો છે તે ખાસ નોંધવા લાયક છે

૧. ૩; ૨
૨ ૪; ૪

મહાભારતના વિચારમાં તેમજ તેની ભાષામાં ઉપનિષદની અસર સ્પષ્ટપણે જોઈ શકાય છે અને તેના ઉપદેશમાં અદ્વૈતવાદ આગળ-પડતું સ્થાન ધરાવે છે પણ એ ગ્રન્થમાં આપેલાં આવાં વર્ણનોમાં ઘણું લાગે જે અનિશ્ચિતતા છે, તેને લીધે એના કોઈ પણ પર્વમાં અદ્વૈતવાદનો કયો પ્રકાર આપેલો છે તે નક્કી કરવું આપણે માટે સહેલું નથી બ્રહ્મ વિષેની સપ્રપંચ અને નિષ્પ્રપંચ બન્ને કલ્પનાઓ તેમાં દેખા દે છે, અને ઘણીવાર એક કલ્પનાથી શરૂ થતું વર્ણન સહેજે બીજીમાં સરી પડે છે એ ગ્રન્થમાં આ બેમાંની કઈ કલ્પના વધારે જૂની છે એ કહેવું પણ એટલું જ મુશ્કેલ છે મહાભારતનો મૂળ ગ્રન્થ લોકપ્રિય હતો એ પરથી જો ધ્યાન કરીએ, તો એમ લાગે છે કે સપ્રપંચ કલ્પના વધારે પ્રાચીન હોવી જોઈએ. એ કલ્પનાનું વર્ણન જેવું ઉપનિષદમાં છે તેવું જ અહીં છે પણ અહીં તેમાં વધારે વીગતો આપેલી છે, કેમકે મહાભારતનાં બીજાં વર્ણનોની પેઠે આમાં પણ દેવકથાઓનું મિશ્રણ થયેલું છે અને તે આપણને વેદના આરંભકાળના વિચારોનું સ્મરણ કરાવે છે દાખલા તરીકે, એક લાંબા પ્રકરણમાં વ્યાસમુનિ અને તેમના પુત્ર શુક વચ્ચેનો સંવાદ આપેલો છે[1] તેમાં કહ્યું છે કે બ્રહ્માને તેનાં પોતાનાં દિવસ અને રાત છે— અને તે દરેક માણસની ગણતરીએ જોતાં અનન્તકાળ લગી ચાલનારાં છે બ્રહ્મના એ દરેક દિવસની સવારે સૃષ્ટિનું સર્જન થાય છે, ને રાતે તે લય પામે છે અહીં કહેલું છે કે સૃષ્ટિનું સર્જન થતા પહેલાં બ્રહ્મ એ એક જ સતતત્ત્વ હસ્તીમાં હતું અને તે " અનાદિ અનન્ત, અજન્મ તેજસ્વી, અજર ધ્રુવ અવ્યય અચિન્ત્ય અને અવિજ્ઞેય" હતું[2] વળી કહ્યું છે કે તેણે વિકાર પામીને (विकुरुते)[3] વિશ્વનું રૂપ ધારણ કર્યું એને અમે જેને 'બ્રહ્મપરિણામવાદ' તરીકે ઓળખાવી ।

૧ મ ભા શાન્તિપર્વ ૨૩૧—૨૫૫
૨ મ ભા શાન્તિપર્વ ૨૩૧ ૧૧
૩ મ ભા શાન્તિપર્વ ૨૩૧ ૩૨

ગયા છીએ (પ્રકરણ ૨) તેનું જ પ્રતિપાદન અહીં કરેલું છે. બ્રહ્મમાંથી પહેલાં 'બુદ્ધિ' (મહત્) અને 'મન' (મનસ્) પેદા થાય છે પછી આકાશાદિ પંચમહાભૂતો ઉત્પન્ન થાય છે; તે દરેકનો પોતાનો એક એક વિશિષ્ટ ગુણ છે.[1] બીજા શબ્દોમાં કહીએ તો, અવ્યાકૃત બ્રહ્મ વ્યાકૃત બને છે, અથવા કાલાતીત તત્ત્વ કાલગણનાવાળા સંસારમાં આવે છે. પણ આ માનસિક તેમજ ભૌતિક સાત તત્ત્વોમાનું દરેક બીજાં બધાંથી અળગું રહીને વિશ્વના વિકાસની ક્રિયામાં મદદ કરી શકે એમ હોતું નથી એટલે તેઓ ભેગાં મળીને એક શરીર ઉત્પન્ન કરે છે. એ શરીરમાં વસતું જે પરમ ચૈતન્ય તેને કેટલીકવાર 'પ્રથમજ' કહેવામા આવે છે, તે પ્રજાપતિ છે, અને આપણી નજર આગળ પડેલું વિશ્વ જે ચરાચર ભૂતોનું બનેલું છે તે ભૂતોને આ પ્રજાપતિ પેદા કરે છે સૃષ્ટિના વિલય અથવા 'પ્રત્યાહાર'ની ક્રિયા એથી ઊલટા ક્રમમાં થાય છે; તેમા બ્રહ્મ આખા વિશ્વને પાછું ખેંચી પોતાના સ્વરૂપમા સમાવી દે છે ઉપલા વર્ણનમાં 'દિવસ' અને 'રાત' શબ્દો આપેલા છે, તેમા ગર્ભિત રીતે એવું સૂચન છે કે સૃષ્ટિની ઉત્પત્તિ ને તેનો લય એક પછી એક નિરંતર ચલ્યા જ કરે છે આમાં ખાસ મહત્ત્વના મુદ્દા આ છે: (૧) વિશ્વસર્જનની આ પ્રક્રિયામાં માયાને કશું સ્થાન નથી.[2] (૨) વિશ્વનો વિકાસ બે ટપ્પે થાય છે. એની પહેલી અવસ્થા બ્રહ્મમાંથી ઉત્પન્ન થાય છે, અને 'મહાભૂતો'ને, અથવા ભૌતિક અને માનસિક તત્ત્વોના સમુદાયને, પેદા કરે છે. બીજી અવસ્થા પ્રજાપતિમાંથી ઉદ્ભવે છે, અને વ્યક્તિઓને અર્થાત્ જુદા જુદા પદાર્થોને જન્મ આપે છે,[3] અને (૩) વિશ્વનું

૧. મ. ભા. શાન્તિપર્વ ૨૩૨; ૨-૭

૨. અહીં આપેલા બે વર્ણનોમાના એકમાં અવિદ્યાનો નિર્દેશ બેશક છે (શાન્તિપર્વ ૨૩૨; ૨); પણ, પ્રો. હોપકિન્સે ('ધી ગ્રેટ એપીક આફ ઇંડિયા', પૃ ૧૪૧) કહ્યુ છે તેમ, એ પાછળથી ઉમેરેલો વિચાર છે.

૩. આ બેને અનુક્રમે 'સમષ્ટિસૃષ્ટિ' અને 'વ્યષ્ટિસૃષ્ટિ' એ નામ આપેલા છે.

સર્જન અમુક અમુક વખતને આંતરે થાય છે. આમાં જે 'કલ્પ'નો વિચાર રહેલો છે તે અગાઉના સાહિત્યમાં અજાણ્યો નથી (પ્રકરણ ૨), છતાં ત્યાં તે જગાએ આગળપડતો તરી આવતો નથી

(ગ) સેશ્વરદ્વૈતવાદ[1]—વૈદિક સાહિત્યમાં એકેશ્વરવાદને કેવું સ્થાન મળેલું છે તે અમે બતાવી ગયા છીએ. નિર્ગુણ નિર્વિશેષ બ્રહ્મનું સગુણ ઈશ્વરમાં રૂપાન્તર થવાની જે ક્રિયા પ્રાચીન ઉપનિષદોમાં ચાલુ થઈ હતી તે અહીં સમાપ્ત થઈ છે. વૈદિક યુગમાં એક દેવ અથવા એક ઈશ્વરને લગતી જે જૂનામાં જૂની કલ્પનાએ દેખા દીધેલી તે બ્રહ્માને વિષે હતી.[2] બૌદ્ધ ધર્મના આરંભકાળના સાહિત્યમાંથી મળતો પુરાવો બતાવે છે કે બુદ્ધના સમયમાં આ કલ્પનાને ઊંચામાં ઊંચું પદ મળી ચૂક્યું હતું.[3] મહાભારતના જે ભાગો પ્રમાણમાં વધુ જૂના છે તેમાં એ કલ્પના મળી આવે છે, પણ પ્રજાપતિ અને બ્રહ્મા વચ્ચે જૂના વખતથી ગોટાળો ચાલ્યો આવતો હતો, અને એ બંને જગતનું ઉત્પત્તિકારણ માનવામાં આવતા હતા. ખરું જોતાં બ્રહ્મા કલ્પના બ્રહ્મમાંથી ઉદ્ભવેલી છે, છતાં તેને ઘણીવાર પ્રજાપતિ અભિન્ન માની લેવામાં આવે છે. બ્રહ્માને જે સર્વોપરિ પદ મળેલું હતું તેનું એક ઉદાહરણ મૃત્યુ અને પ્રજાપતિ વચ્ચેના સંવાદમાં મળે છે

૧ અમે અહીં એકલા મહાભારત પૂરતી જ વાત કરીએ છીએ, કેમ કલ્પસૂત્રોમાં, તથા — ખાસ વિષ્ણુ કે શિવની સ્તુતિ ગાનારા ઉપનિષદોને બાદ કરીએ તો — પાછળના ઉપનિષદોમાં પણ સેશ્વરવાદનું સ્થાન બહુ ગૌણ છે

૨ મૅકડૉનેલ 'હિસ્ટરી ઑફ સંસ્કૃત લિટરેચર', પૃ. ૨૮૫, અ 'ઇંડિયાઝ પાસ્ટ', પૃ. ૩૪

૩ સરખાવો મિસિસ ર્‌હીસ ડેવીડ્ઝ 'બુદ્ધીઝમ', પૃ. ૫૭

૪ મ ભા શાન્તિપર્વ ૨૫૬–૮. આ અધ્યાયો જે રૂપમાં અત્યારે આપણી સામે મોજૂદ છે તે રૂપમાં એ આપણે જેનો વિચાર કરીએ છીએ તે યુગમાં જ રચાયેલા હતા, એમ કહેવાનો અમારો આશય નથી. જે વિચારે વેદોત્તર યુગના એકેશ્વરવાદનું પ્રાચીનતમ રૂપ અત્યારે સર્વાનુમતે માનવામાં આવે છે, તે વિચારનો નિર્દેશ આ અધ્યાયોમાં છે એટલું જ

ત્યાં એક આખ્યાયિકા દ્વારા મૃત્યુને લગતા કોયડાનો ઉત્તર આપેલે છે. અહીં પ્રજાપતિ તે બ્રહ્મા જ છે.[૧] તે પ્રાણીઓને ઉત્પન્ન કરે છે, અને કેટલીક વખત ગયા પછી તે જ્યારે ત્રણે લોકને પ્રાણીઓથી ખીચોખીચ થઈ ગયેલા જુએ છે — 'શ્વાસ' લેવાની જગા ન રહેવાથી એ પ્રાણીઓ જાણે ગુંગળાઈ જતાં દેખાય છે — ત્યારે તે પૂરેપૂરો સંહાર કરવા માટે પોતાના કોપને છૂટો મૂકી દે છે. એમના કોપમાંથી પ્રગટેલા અગ્નિમાં સચરાચર જગત બળવા લાગે છે ત્યારે શિવજીને દયા ઊપજે છે, એટલે તેઓ બ્રહ્મા પાસે જઈ તેમની સ્તુતિ કરે છે. એ સ્તુતિથી બ્રહ્માનું હૃદય પીગળે છે, એટલે તે જગતના સામટા સંહારને બદલે દરેક વ્યક્તિના જુદા મરણની વ્યવસ્થા કરાવે છે. આમાં ગર્ભિતપણે એમ કહેવાનો આશય છે કે મૃત્યુ કોઈ ને કોઈ રૂપમાં જરૂરી છે; તે હોય તો જ જીવન — વિશ્વનું જીવન — ચાલુ રહે; વળી વ્યક્તિનું મૃત્યુ એ દુઃખ અથવા બૂરાઈ નથી, એટલું જ નહીં પણ સમગ્ર જગતની રક્ષાને માટે અતિઆવશ્યક છે. જગતમાં કોણ મરે ને ક્યારે મરે એનો નિશ્ચય કરવા સારુ તે મૃત્યુની નિમણૂક કરે છે. અહીં વિચિત્ર વાત એ છે કે મૃત્યુ એ બ્રહ્માના જ કોપાગ્નિમાંથી ઉદ્ભવેલી રૂપવતી કન્યા છે તે આ 'રૌદ્ર' ને 'અધર્મ્ય' કામ કરવાની ઘણી આનાકાની બતાવે છે — ખાસ કરીને એટલા માટે કે વૃદ્ધો તેમજ બાળકોના જીવ હરી લેવાનું કામ તેને કરવું પડે એમ છે.[૨] બ્રહ્મા તેને શાન્ત પાડે છે, ને કહે છે કે “માણસોનો સંહાર કરવાના કામમાં મદદ કરવાથી તને જરાયે પાપ કે દોષ નહીં લાગે (अधर्मस्ते न भविता), કેમકે એમાં તું ધર્મનું કામ કરે છે.” મૃત્યુની દેવી તે જ ન્યાય (ધર્મ)ની દેવી છે. આ આખ્યાયિકા પાછળ જે વિચાર રહેલો છે તે હિંદુ જીવનદર્શનમાં ઘણા લાંબા વખતથી વિશિષ્ટ સ્થાન પામેલો છે; અને કર્મના

૧. ૨૫૮; ૧૩

૨. ૨૫૮; ૪.

નિયમનું સારભૂત તત્ત્વ પણ એ જ છે તેમાં આશય એમ જણાવવાનો છે કે માણસનું મોત નિપજાવનાર અથવા તેને બીજી કોઈ પણ જાતની સજા કરનાર કોઈ બહારનાં દેવદેવી નથી, પણ માણસને કેવળ પોતાના કર્યા કર્મનું જ ફળ ભોગવવાનું આવે છે દુ ર્જનોને દુ ખ પડે છે તે તેમના પાપનું પરિણામ હોય છે અહી બ્રહ્માને વિષે 'પરમ દેવ' એ વિશેષણ વાપરેલું છે તે આ જગતના સર્વ વહેવાર પર નિયમન ચલાવે છે, ને તે જ તેનાં સર્જન, પાલન અને સંહારનાં કામ કરે છે એમને ક્રોધ પ્રેમ ને દયાની લાગણીઓ ઊપજતી આલેખી છે, તે બતાવે છે કે એ કલ્પના સર્વાંગે સગુણ પુરુષરૂપ દેવની જ છે તે સર્વ દેવદેવી કરતાં મોટા છે, કેમકે શિવ પણ પોતાનું ઊતરતા-પણું કબૂલ કરીને કહે છે 'હે લોકેશ્વરના પણ ઈશ્વર! જગતનું કલ્યાણ થાય એ જોવા તમે મને નીમેલો છે "[1] વળી મૃત્યુદેવીને માથે જે ઘોર કામ કરવાનું આવી પડેલું છે તેમાંથી છૂટવા માટે તેને બ્રહ્મા સિવાય બીજા કોઈ દેવની સ્તુતિ કરવાનો વિચાર આવતો નથી.

વૈદિક એકેશ્વરવાદના સ્વરૂપમાં જે ફેરફાર અત્યારસુધી થતો આવ્યો છે તે અહી પણ થતો ચાલુ રહે છે અને એ શ્રેષ્ઠ આસન પર બ્રહ્માને સ્થાને શિવ આવીને બેસે છે ગ્રીક લોકોની ચડાઈ આવી ત્યાં સુધીમાં શિવની કલ્પનાને આ સર્વોપરિ પદ મળી ચૂકેલું છે[2] મહાભારતના કેટલાક ભાગ, જે કઈક પાછળથી રચાયેલા છે, તેમાં શિવ એ દેવાધિદેવને પદે આરૂઢ થયેલા દેખાય છે પણ આ અ રો હણમાં કેવળ વેદકાળના એક જૂના દેવને શ્રેષ્ઠ પદ આપવામાં આવે છે એટલું જ, કેમકે વેદમાં જે શિવ કે રુદ્ર સામાન્ય રીતે દર્શન દે છે તે બ્રહ્મા કરતાં જ નહી, પણ પ્રજાપતિ કરતાં સુધ્ધાં, જૂના છે, કારણ પ્રજાપતિની કલ્પના વેદયુગની ઉત્તરાવસ્થા સુધી તો દેખાવા પામતી નથી વળી રુદ્ર અથવા શિવ નિસર્ગની એક શક્તિ હોઈ, તે

૧. ૨૫૭, ૨૧
૨ મેકડોનલ 'હિસ્ટરી ઑફ સંસ્કૃત લિટરેચર', પૃ ૨૮૬

જુદી જાતના દેવ પણ છે. આ કલ્પનાનો ઇતિહાસ ઠેઠ શરૂઆત આલેખવામાં બહુ રસ પડે એમ છે. પ્રાચીન કાળના માણસો શક્તિઓને પૂજતા તેમાં કેટલીક દયાવાન ને કેટલીક નિર્દય હોય સ્વાભાવિક હતું. રુદ્ર આમાંના બીજા પ્રકારનો દેવ હતો તે 'ગર્જ' કરનારો' દેવ હતો; અને મરુતો અર્થાત્ વાવાઝોડાંના દેવો, એમ તેના પુત્ર કહેવામાં આવ્યા છે, તેમની મદદથી તે દુનિયાને રંજાડતો પણ કાળે કરીને તેને શિવ અર્થાત્ 'શુભંકર' એ નામ આપવામ આવ્યું. ખરેખરી દૈવી શક્તિ પોતે તો નિર્દય હોઈ શકે જ નહીં અને એને વિષે જે કંઈ ભય લાગતો હોય તે માણસને પોતા પાપવૃત્તિને લીધે લાગે છે એમ જ માનવુ જોઈએ. આ સત્ય સમજાવાને લીધે રુદ્રના નામમાં ફેરફાર થયો હોય એ સાવ બનવાજોગ છે[૧] રુદ્ર-શિવના આ બેવડા રૂપમાં તેમને વિષે માણસોને પ્રેમ તથા ભય બને ઊપજતા,[૨] અને તેમનુ મહત્ત્વ જેમ ધીરે ધીરે વધતું ગયું તેમ તેમને પરમેશ્વરનું પદ પ્રાપ્ત થયુ. અથર્વવેદમાં[૩] તેમજ ઋગ્વેદમાં ઓછામાં ઓછી એક જગાએ[૪] જ્યાં તેમના 'સામ્રાજ્ય'નો ઉલ્લેખ છે ત્યાં, શિવને એ પદ ક્યારનું મળી ચૂકયું હતું એમ દેખાય છે; પણ બધી વાતનો વિચાર કરતાં એમ લાગે છે કે ત્યાં એમનું જે અગ્રેસરપદ છે તે અધિદેવવાદ તરફના વલણને લીધે છે (પ્રકરણ ૧) શ્વેતાશ્વતર ઉપનિષદ[૫] એકથી વધારે વાર આ દેવના નામનો નિર્દેશ

૧. જુઓ ભાંડારકર · 'વૈષ્ણવીઝમ, શૈવીઝમ ઈ૦', પૃ. ૧૦૨. વળી સરખાવો મ ભા. શાંતિપર્વ અધ્યાય ૨૮૪ની ટીકામાં નીલકંઠના વચનો. બીજાઓના મત પ્રમાણે, ઘોર દેવનો સૌમ્ય નામથી નિર્દેશ કરવાની ટેવને લીધે આ નવુ નામ અપાયેલુ છે. (મેકડોનેલ. 'ઇંડિયાઝ પાસ્ટ', પૃ. ૩૦)

૨. આ બેવડા રૂપમાંથી જ બેશક અર્ધનારીશ્વર શિવની કલ્પના ઊપજેલી છે.

૩. અ. ૪; ૨૮; ૧.

૪. ઋ ૭; ૪૬; ૨.

૫. દા. ત. જુઓ શ્વે. ૩; ૪.

કરે છે, અને ત્યાં એ વધારે નિશ્ચિત રૂપે પરમેશ્વરપદે બિરાજે છે ત્યાં એ કલ્પના ફિલસૂફીના નિર્ગુણ બ્રહ્મ જોડે ભળી ગયેલી દેખાય છે (પ્રકરણ ૨), અને મહાભારતમાં સામાન્યપણે છે તેવા લોકસમૂહના દેવ એ ત્યાં નથી એમ કહી શકાય. મહાભારતમાં એમને મળેલા શ્રેષ્ઠ પદના દૃષ્ટાન્ત તરીકે, અથવા ખરું કહીએ તો એ પદ સુધી પહોંચતાં રસ્તે આવેલા એક વિસામાના દાખલા તરીકે, શાન્તિપર્વમાંનું શિવ-સહસ્રનામનું પ્રકરણ ટાંકી શકાય.[1] ત્યાં દક્ષે યજ્ઞમાં રુદ્રને નિમંત્રણ આપેલું નહીં તેને લીધે તેના અનુચરોએ યજ્ઞ ભાંગ્યો એની વાત આપેલી છે,[2] ત્યાં તેમને 'દેવદેવેશ' કહેલા છે, એટલું જ નહીં પણ જગતના સર્જક અને પાલક માની લઈને વર્ણવ્યા છે

લગભગ એ જ અરસામાં, ને સંભવ છે કે દેશના એક બીજા ભાગમાં,[3] બીજા એક દેવ વિષ્ણુ આગળ તરી આવેલા શિવ જોડે તેમનું સામ્ય ને પ્રજાપતિથી વૈષમ્ય, એ બાબતમાં છે કે તે જૂના વૈદિક દેવ છે ઋગ્વેદમાં તેમનું સ્થાન ગૌણ છે, અથવા બહુ બહુ તો એમ કહી શકાય કે તેમનું સ્થાન બીજાઓ જોડે સમાન કક્ષા પર છે ત્યાં ઇન્દ્ર જોડે તેમનો ગાઢ સંબન્ધ છે, અને પછીના યુગની દેવ-કથાઓમાં પણ તેમને 'ઇન્દ્રના નાના ભાઈ' (इन्द्रवरज) કહેલા છે બ્રાહ્મણગ્રન્થોમાં તેમનું પદ કંઈક વધારે ઊંચું છે,[4] અને વિષ્ણુ તે જ યજ્ઞ એમ ફરીફરીને કહેલું છે—આ માનમાં તે પ્રજાપતિ જોડે ભાગીદાર છે, અને તેમને ભવિષ્યમાં જે શ્રેષ્ઠ પદ મળવાનું નિર્માયેલું છે તેના ભણકારા અહીં વાગી રહ્યા છે ધીરે ધીરે તે બીજા દેવોને

૧. મ ભા શાન્તિપર્વ, અધ્યાય ૨૮૪.

૨. યજ્ઞયાગવાળા ધર્મ સામેનો વિરોધ અહીં ગર્ભિતપણે સૂચવેલો છે, એ નોંધવા જેવું છે

૩ જુઓ મેકડોનેલ 'હિસ્ટરી ઓફ સંસ્કૃત લિટરેચર', પૃ ૪૧૧

૪ પ્રો કીથ. 'રિલિજિયન ઍન્ડ ફિલોસોફી આફ ધી વેદ', પૃ ૦–૧૨.

હઠાવે છે, ને દેવાધિદેવ બને છે. એમને એ પદ કયા ક્રમમાં મળી ગયું, ને ખાસ કરીને પ્રજાપતિ કરતાં ઊંચું સ્થાન તેમને કેવી રીતે અપાયું, તેનો ઇતિહાસ સ્પષ્ટ રીતે શોધી શકાય એવો છે; કેમકે પરાક્રમો એક કાળે પ્રજાપતિનાં ગણાતાં તે ધીરે ધીરે વિષ્ણુને નામે ચડાવવામાં આવે છે. દાખલા તરીકે, શતપથબ્રાહ્મણમાં[1] આપેલ વર્ણન પ્રમાણે, પ્રજાપતિ કૂર્મ અને વરાહનાં રૂપ ધારણ કરે છે. પણ આગળ જતાં તે રૂપોને વિષ્ણુના અવતાર તરીકે વર્ણવવામાં આવે છે. માનવજાતિને ઉગારવા માટે આ રીતે પ્રગટ થવાની ઇચ્છાને હવે વિષ્ણુનું લક્ષણ ગણવામાં આવે છે; અને એ તેમના પરોપકારી સ્વભાવની વિશેષતા મનાય છે. અહીં પ્રસંગોપાત એટલું કહેવું જોઈએ કે 'અવતાર' શબ્દનો અર્થ છે 'ઊતરી આવવું તે'. અર્થાત્ તેમાં ઈશ્વર પૃથ્વી પર ઊતરી આવે છે; અને તેની પાછળ વિચાર એ રહેલો છે કે માણસ જ્યારે પોતાના હૃદયસ્થ પરમાત્માને ભૂલી જઈ સાવ પશુદશાએ પહોંચવા તરફ વળ્યો હોય ત્યારે ઈશ્વર પૃથ્વી પર ઊતરી આવે છે ને વચ્ચે પડે છે. ગીતામાં ભગવાને કહ્યું છે: "જ્યારે જ્યારે ધર્મ મન્દ પડે છે, ને અધર્મ જોર કરે છે, ત્યારે ત્યારે હું જન્મ ધારણ કરું છું."[2] એવે વખતે તે માનવદેહ ધારણ કરી ધર્મનું ફરી સંસ્થાપન કરે છે; અને તેમ કરતાં, મનુષ્યને સદાકાળ નજર સામે રાખવા જેવા આદર્શની મૂર્તિરૂપ થઈ પડે છે. શિવની કલ્પનાની પેઠે વિષ્ણુની કલ્પનાએ પણ એક ચડાઈના અરસામાં અગ્રેસરપદ પ્રાપ્ત કર્યું હતું, એમ બતાવનારો પુરાવો મોજૂદ છે. વેદયુગના પાછલા ભાગમાં એક બીજી—અર્થાત્ નારાયણની—કલ્પના પણ ધીરે ધીરે વિકાસ પામતી હતી. 'નારાયણ' શબ્દનો અર્થ છે 'નર અર્થાત્ આદિપુરુષનો વંશજ'. એ પુરુષના દેહમાંથી આ આખું વિશ્વ ઉદ્ભવ્યું છે, એમ પુરુષસૂક્તમાં કહેલું છે (પ્રકરણ ૧). બ્રાહ્મણગ્રન્થોના

૧. ૭; ૪; ૩; ૫ ૧૪, ૧; ૨, ૧૧.

૨. ભ. ગી. ૪; ૭.

કેટલાક ભાગોમાં નારાયણ શ્રેષ્ઠ દેવરૂપે દેખા દે છે,[1] અને આગળ જતાં વિષ્ણુ સાથે તેનું એકીકરણ કરવામાં આવે છે, એટલે રુદ્ર-શિવને સમાન્તર એવી વિષ્ણુ-નારાયણની કલ્પના ઊભી થાય છે. ત્યારથી માંડીને આ બે કલ્પનાઓ ભારતની ધાર્મિક વિચારધારામાં પ્રાબલ્ય ધરાવતી આવી છે.[2] બ્રહ્માની "ઉત્પત્તિ ને તેનો પાયો લોકોની ઉપાસનામાં નહીં પણ તાર્કિક વિચારમાં રહેલો છે, અને તેથી, બ્રહ્માનું સ્વરૂપ ભવ્ય હોવા છતાં, તે લોકસમુદાયની ધાર્મિક લાગણીને સ્પર્શી શક્યા નથી"[3]

વિષ્ણુ-નારાયણની જે કલ્પના છે તેની શ્રેષ્ઠતા મહાભારતમાં સૌથી વધારે વાર વર્ણવેલી દેખાય છે પણ ત્યાં સામાન્ય રીતે તે જે એક બીજી કલ્પના જોડે ભળેલી જોવામાં આવે છે તે કલ્પનાની ઉત્પત્તિ કેવી રીતે થવા પામી ને એકંદર તેનું સ્વરૂપ કેવું છે તે હવે બતાવવું જોઈએ. ઈશ્વરવાદના આ બીજા પ્રવાહને 'ભાગવતધર્મનો ભક્તિ સંપ્રદાય' કહેવામાં આવે છે તેણે કેવળ વિશ્વથી પર ને તેની પાર રહેલા ઈશ્વરને જ માન્યો છે, જ્યારે વૈદિક ઈશ્વરવાદનો ઉપનિષદો સાથે સંબંધ જોડાયેલો હોઈ તેને વિશે જેમ આશા રાખી શકાય તેમ, તે ઈશ્વરને જગતના અંતરમાં રહેલો અંતર્યામી તથા જગતની બહાર રહેલો પરાત્પર બન્ને રૂપે પૂજે છે ભાગવતધર્મની ઉત્પત્તિ આર્યેતર પ્રજામાં નહીં, પણ બ્રાહ્મણેતર વર્ગમાં થયેલી દેખાય છે ગંગા જમના વચ્ચેના 'મધ્યદેશ'ની પશ્ચિમે આવેલા પ્રદેશમાં, જ્યાં ઘણુંખરા પ્રાચીન ઉપનિષદો રચાયેલાં ત્યાં, તેની ઉત્પત્તિ થઈ હોય એ સંભવિત છે

૧ શતપથબ્રાહ્મણ ૧૩, ૪, ૧, ૧

૨ પણ એમાંથી એકેય તેમની પહેલાંના બ્રહ્માની જેમ, કોઈ એક સંપ્રદાય-ના દેવ નથી ભારતીય ધર્મશ્રદ્ધાનું એ અંગ તો આથીયે મોડું આવે છે, અને તેનું સ્થાન આપણે જેનો વિચાર કરીએ છીએ તે યુગ પછીના સમયમાં છે

૩ 'એનસાઈક્લોપીડિયા ઓફ રિલિજિયન એન્ડ એથિક્સ', વૉ ૨, પૃ. ૮૧૦-૮૧૧.

ર્સા વસતા આર્ય પ્રજાસમૂહોના વીર પુરુષ શ્રીકૃષ્ણે બુદ્ધના સમ પહેલાં, ઘણા વખત પર એ ધર્મની સ્થાપના કરેલી.[૧] એક જ સગુણ સાકાર ઈશ્વર—વાસુદેવ—વિષે આસ્થા, અને તેની અવિચળ ભક્તિથી મેક્ષ મળી શકે છે એવી શ્રદ્ધા, એ આ ધર્મનાં વિશિષ્ટ લક્ષણ છે. ટૂંકામાં એમ કહી શકાય કે ઋગ્વેદની વરુણોપાસનામાં (પ્રકરણ ૧) આપણને હિબ્રૂ કવિના ઈશ્વરની જેવી ભક્તિ જોવા મળે નો, તેવી આ ભાગવતધર્મમાં પણ દેખાય છે. પ્રાચ્યવિદ્યાના જર્મન વિદ્વાન વેબર જેવા કેટલાક તેની ઉત્પત્તિ ખ્રિસ્તી ધર્મની અસરને લીધે થયેલી માની છે ખરી; પણ, ભાગવતધર્મ ખ્રિસ્તી સનના આરંભ પહેલાં લાંબા વખતથી હસ્તીમાં હતો એ હકીકતને વિષે જરાયે શંકા ન હોવાથી, આ વિચાર વિદ્વાનોના વિશાળ વર્ગે માન્ય રાખ્યો નથી.[૨] ઘણીવાર બને છે તેમ, આગળ ઉપર આ ધર્મ ઉપદેશનાર વીર પુરુષને જ દેવપદ આપવામાં આવ્યું, અને તે જ પરમેશ્વર છે એમ મનાવા લાગ્યું. શ્રીકૃષ્ણના વખતમાં પરમેશ્વરનું નામ કદાચ 'ભગવત્'[૨] અર્થાત્ 'પૂજનીય' હશે; તે પરથી 'ભાગવત' અર્થાત્ 'ભગવત્નો ઉપાસક' એ શબ્દ નીકળ્યો હશે. મહાભારતના એક પર્વમાં સમાવી દીધેલી પ્રસિદ્ધ કૃતિને 'ભગવદ્ગીતા' (ભગવાને ગાયેલી) એ નામ આપવામાં આવ્યું; એ બતાવે છે કે એ કૃતિ જ્યારે રચાઈ ત્યારે શ્રીકૃષ્ણને પરમેશ્વર રૂપે પૂજવાનો ચાલ શરૂ થઈ ચૂક્યો હશે. એથીયે પછીના વખતમાં આ ધર્મને મધ્યદેશના સેશ્વરવાદી સિદ્ધાન્ત જોડે ભેળવી દેવામાં આવ્યો. પૂર્વમાં જે બળવાખોર સંપ્રદાયોનું જોર વધ્યે જતું હતું તેની અસરનો

---

૧. દા ત જુઓ પ્રો. વિન્ટરનીટ્ઝ 'હિસ્ટરી ઑફ ઇંડિયન લિટરેચર' (અંગ્રેજી અનુવાદ), વૉ. ૧, પૃ. ૪૩૧ પરની પાદટીપ.

૨. પણ એ એકલા આ દેવનું જ ઉપનામ નહીં હોય, કેમકે શ્વેતાશ્વતર ઉપનિષદ (૩; ૧૧)માં તે શિવને વિષે પણ વપરાયું છે. વળી પતંજલિના મહાભાષ્ય (૫; ૨; ૭૬)માં વાપરેલો 'શિવભાગવત' શબ્દ પણ સરખાવો.

પ્રતિષ્ઠિત કરવાને પણ આ પગલું ભરાયું હોય એ બનવાજોગ છે; અને ત્યારપછી, એ વેગાએ દેવાધિદેવ ગણાવા માંડેલા વિષ્ણુ–નારાયણ જોડે શ્રીકૃષ્ણનું એકીકરણ કરવામાં આવ્યું. એ સિદ્ધાન્તના આ અન્તિમ રૂપનું સવિસ્તર વર્ણન મહાભારતના 'નારાયણીય' પ્રકરણમાં કરેલું છે.[1] પણ એ સિદ્ધાન્તનું જે રૂપ ત્યાં આપેલું છે તે બેશક આપણે અત્યારે જેનો વિચાર કરીએ છીએ તે સમય પછીનું છે. એનું જ કંઈક પહેલાંનું એક રૂપ ભગવદ્‌ગીતામાં જોવા મળે છે. દાખલા તરીકે, એ ગ્રંથમાં હજુ વિષ્ણુ–નારાયણ જોડે શ્રીકૃષ્ણનું એકીકરણ થયું દેખાતું નથી.[2] આ રૂપને આપણે જેનો વિચાર કરીએ છીએ તે સમયમાં મૂકી શકાય; અને આ પછીના પ્રકરણમાં આપણે એનો કંઈક વીગતથી વિચાર કરીશું.

(૪) અવૈદિક મતો — વાચકને અહીં એટલું યાદ દેવું જરૂરનું છે કે 'અવૈદિક' અથવા 'નાસ્તિક' શબ્દથી, વેદનો — ખાસ કરીને તેના કર્મકાંડનો, અને એ કર્મકાંડ સાથે સીધી રીતે જોડાયેલાં ગીત રિવાજો ને રૂઢિઓનો — વિરોધ (પ્રસ્તાવના) એ ઉપરાંત વધારે કશો અર્થ સૂચવવા અમે નથી માગતા. આપણે જાણીએ છીએ (પ્રકરણ ૧) કે વેદધર્મ સામેનો વિરોધ ઘણો જૂનો છે, અને 'વેદનિન્દકો'ના ઉલ્લેખ ઋગ્વેદસંહિતા જેટલા પ્રાચીન કાળમાં પણ મળી આવે છે. આપણે જે સમયનો વિચાર કરીએ છીએ તેમાં એ વિરોધ ચાલુ રહેલો, એટલું જ નહીં પણ લોકોમાં જે વિશાળ જાગૃતિ આવ્યાની વાત પાછળ આવી ગઈ છે તેની અસરને લીધે એ વિરોધનું બળ વધવા પામ્યું હતું. ગૌતમ અને મહાવીર જે કાળમાં ધર્મોપદેશ કરતા હતા તે કાળમાં વૈદિકેતર તત્ત્વજ્ઞાનના સંખ્યાબંધ સંપ્રદાયો હતા, એવા ઉલ્લેખ બૌદ્ધ અને જૈન ગ્રન્થોમાં મળી આવે છે. એ

૧. મ. ભા. શાન્તિપર્વ, અધ્યાય ૩૩૪–૫૧.
૨. સરખાવો ભાંડારકર એજન, પૃ ૧૩.
૩. 'કેમ્બ્રીજ હિસ્ટરી ઑફ ઇંડિયા' વૉ. ૧, પૃ ૧૫૦.

વખતથી ઊતરી આવેલી વૈદિક પ્રણાલિકામાં પણ એવા નિર્દેશો છે કે પ્રાચીન રાજાઓના દરબારોમાં જુદા જુદા સિદ્ધાન્તોનું વિવેચન કરનારા ઉપદેશકો ચોક્કસ બ આવતા; તેમાં અવૈદિક સંપ્રદાયોનો પણ સમાવેશ થતો હતો.[1] વેદના અર્થોનું વિવેચન કરનાર યાસ્ક, જે ઈ. સ. ૫૦૦ ને સુમારે થઈ ગયા, તેમણે પોતાના 'નિરુક્ત'માં કૌત્સ નામના એક માણસનો ઉલ્લેખ કરેલો છે. તેણે વેદની ટીકા કરતાં એમ કહ્યું દેખાય છે કે વેદના વચનોના કશા અર્થ જ થતા નથી; અથવા થતા હોય, તો તે એકબીજાથી ઊલટા છે. કૌત્સના આ વેદવિરોધી મતનો યાસ્કે લબાણથી રદિયો આપ્યો છે.[2] કલ્પસૂત્રો પણ અવારનવાર 'નાસ્તિકો'નો નિર્દેશ કરે છે, અને તેમને પાપીઓ તથા ગુનેગારોના વર્ગમાં મૂકે છે[3] આ અવૈદિક વિચારધારા બ્રાહ્મણ પુરોહિતોના સિદ્ધાન્ત જેટલી જ જૂની છે, અને હવે તો તેણે આગળપડતું સ્થાન મેળવ્યું છે તેણે જ બ્રાહ્મણો ને શ્રમણો (અર્થાત્ પુરોહિતનું કામ ન કરનાર તપસ્વી સંન્યાસીઓ)ના આદર્શો વચ્ચેનો ભેદ ઊભો કર્યો છે. એ ભેદના ઉલ્લેખો આ યુગની તવારીખોમાં ઘણીવાર કરેલા મળી આવે છે, અને મેગેસ્થિનિસ જેવા પરદેશીઓનું પણ ધ્યાન તે તરફ ગયેલું હોઈ તેમણે એની નોંધ કરી છે.[4]

આ મતોનું રૂપ જ એવું છે કે તેમનો ઉગમ બ્રાહ્મણવર્ગની બહાર થયો હોવો જોઈએ. પણ એનો અર્થ એવો નથી કે બ્રાહ્મણોને એ મતો જોડે કશો સંબંધ નહોતો. આપણે જાણીએ છીએ કે એ વેળા કેટલાક બ્રાહ્મણો એવા પણ હતા જે અરણ્યમાં રહેતા ને પુરો-

૧. દા. ત. જુઓ મ. ભા શાન્તિપર્વ ૨૧૮, ૪-૫.

૨. નિરુક્ત ૧, ૧૫-૧૬.

૩. ગૌ. ધ. સૂ. ૧૫. ૧૫.

૪. 'કેમ્બ્રિજ હિસ્ટરી ઑફ ઈંડિયા', વૉ. ૧, પૃ. ૪૧૯થી આગળ. વળી સરખાવો પ્રો. વિંટરનિટ્ઝનો લેખ 'એસેટિક લિટરેચર ઇન ઇંડિયા', જેનો ઉલ્લેખ પાછળ આવી ગયો છે (પ્રસ્તાવના).

હિતનો પક્ષ કરતા નહી[1] તેમણે આવા સિદ્ધાંતોના વિકાસમાં ઘણો ફાળો આપ્યો હોય એ બહુ જ સંભવિત છે પરાપૂર્વથી ચાલી આવતી કથાઓ પણ આ વાતને ટેકો આપે છે દાખલા તરીકે, 'દાસીપુત્ર' વિદુરે આ પ્રકારના સિદ્ધાંતનું પ્રતિપાદન મહાભારતમાં ઘણી જગાએ કર્યું છે, બીજી તરફ અજગર[2] જેવા બીજા કેટલાક એ જ સિદ્ધાંતનું પ્રતિપાદન કરે છે છતાં તેઓ જાતે બ્રાહ્મણ છે પ્રાચીન બૌદ્ધ સાહિત્યમાં પણ એવો પુરાવો મળે છે કે મરણ પછી આત્માની હસ્તી કાયમ રહે છે ને માણસ પુનર્જન્મ લે છે એ વાતનો ઇનકાર કરનારામાં શ્રમણ અને બ્રાહ્મણ બન્ને હતા[3] ભારતની ભાષાને વિષે જે હકીકત બની તેવી જ આ બાબતમાં પણ બનવા પામી છે[4] ભારતની ભાષાના ઇતિહાસમાં એક કાળે જેમ શિષ્ટ વર્ગની ભાષાથી ભિન્ન એવી મહાકાવ્યોની ભાષા ખીલી છે, તે જ પ્રમાણે ભારતની ફિલસૂફીના ઇતિહાસમાં ધંધાદારી પુરોહિતોના ધર્મથી નોખો એવો, ઉપલા ચિન્તનશીલ વર્ગોનો, એક જુદો ધર્મ વિકાસ પામ્યો છે, ને તેની અનેક નાની મોટી ડાળીઓ પણ ફૂટાઈ છે[5] ભારતનું તત્ત્વચિન્તન આપણને જે રૂપમાં અત્યારે મળે છે તેના અનેક ક્ષેત્રોમાં અવૈદિક સિદ્ધાન્તની અસર હોવા જેવી દેખાઈ આવે છે એ સિદ્ધાન્તે સીધી કે આડકતરી

---

૧. 'કેમ્બ્રિજ હિસ્ટરી ઓફ ઇન્ડિયા', વૉ ૧ પૃ ૪૨૧ ૨ સરખાવો પ્રો. યાકોબી 'સેક્રેડ બુક્સ ઓફ ધી ઇસ્ટ, વૉ ૨૨, પ્રસ્તાવના પૃ ૩૨

૨ મ ભા શાન્તિપર્વ ૧૭૯

૩ હા ઘ ઓલ્ડનબર્ગના ગ્રંથ 'બુદ્ધ'માં આપેલું સંયુત્તનિકાયનું અવતરણ જુઓ

૪ પ્રો કીથનું 'ક્લાસીકલ સંસ્કૃત લિટરેચર', પૃ. ૧૧-૧૨.

૫. આ તુલના પૂરી કરવા એમ કહેવું જોઈએ કે સામાન્ય લોકો જે અનેક પ્રાકૃત ભાષાઓ બોલતા તેને મળતા જુદા જુદા લોકધર્મો પણ દેશમાં હતા

રીતે જૈન ધર્મ અને બૌદ્ધ ધર્મ[1] જેવા ધાર્મિક સંપ્રદાયોને જન્મ આપ્યો છે; અને પાછળનાં તત્ત્વજ્ઞાનનાં દર્શનોમાં જોઈએ, તો એ સિદ્ધાન્તની ભલે ગમે તેવી ઓછી પણ કંઈક ઝાંખી આપણને ચાર્વાક મતમાં થાય છે. સાંખ્ય જેવાં ઈતર દર્શનો ઉપર પણ તેણે ન ભૂંસાય એવી છાપ પાડી છે, એ આપણે આગળ ઉપર જોઈશું. પણ અમુક મત મૂળ પુરોહિતવર્ગે ચલાવ્યો કે બીજાઓએ, એ કહેવું ઘણીવાર બહુ મુશ્કેલ હોય છે. આપણે અહીં ભાષાના વિકાસને નમૂનારૂપે રાખીને વાત કરીએ છીએ. ભાષાની બાબતમાં જેવું બન્યું છે તેવું જ ધર્મની બાબતમાં પણ બન્યું છે. એટલે કે અવૈદિક ધર્મે વૈદિક ધર્મ પર અસર પાડી છે, તેની સાથે વૈદિક ધર્મની અસર અવૈદિક ધર્મ ઉપર પણ પડવા પામી છે; અને તેથી આ બે વિચારધારાઓ વચ્ચેનો ભેદ ઘણે ભાગે ભૂંસાઈ ગયો છે (પ્રસ્તાવના). ઉપનિષદોના વિચારમાં અનેક 'નાસ્તિક' અર્થાત્ 'અવૈદિક' મતોને જન્મ આપવાની શું જાયશ હતી. વેદધર્મની સાથે ઉપનિષદના વિચારોનું મિલન બહુ પ્રાચીન કાળમાં થવા પામ્યું; તેણે પણ આ પરિણામ લાવવામાં મોટો ફાળો આપ્યો છે.

વેદનું પ્રમાણ્ય ન સ્વીકારનાર અવૈદિક સિદ્ધાન્ત એ આવી અગત્યની વિચારધારા છે; અને તત્ત્વજ્ઞાનના ગ્રન્થોમાં પ્રસંગોપાત આવેલા એના ઉલ્લેખો સાવ છૂટાછવાયા છે એવું પણ નથી; છતાં

---

૧. 'એક બાજૂ આમાંના કેટલાક "અવૈદિક" અથવા "નાસ્તિક" સિદ્ધાન્તો, અને બીજી બાજૂ જૈન અથવા બૌદ્ધ વિચારો, એ બેની વચ્ચે જે સરખાપણું છે તેમાં ઘણો અર્થ રહેલો છે; અને તે પરથી એમ માનવાને કારણ મળે છે કે બુદ્ધે, તેમજ મહાવીરે પણ, તેમના કેટલાક વિચારો આ જ અવૈદિક નાસ્તિકો પાસેથી લીધા હશે; અને બીજા વિચારો એ લોકો જોડે નિરંતર ચાલતા વાદવિવાદની અસરને લીધે ઘડ્યા હશે.'—'સેક્રેડ બુક્સ ઓફ ધી ઇસ્ટ', વૉ. ૪૫, પ્રસ્તાવના, પૃ. ૨૭. વળી સરખાવો પ્રો. વિન્ટરનિટ્ઝ: જૈન્સ, પૃ. ૧ અને ૧૮.

પ્રાચીન સંસ્કૃત સાહિત્યના કોઈ પણ ભાગમાં એ સિદ્ધાન્તનું સવિસ્તર વિવરણ કરેલું જોવામાં આવતું નથી. મહાભારતમાં એ મત અવાર-નવાર દેખા દે છે એમાં શક નથી, પણ પાછળના સંપાદકોએ એ મહાકાવ્યમાં જે ફેરફારો કર્યા તેને લીધે એ મત પર નવો રંગ ચઢેલો દેખાય છે, અથવા તો તેની સાથે બીજા ધર્મોના સિદ્ધાન્તોની ઘણી સેળભેળ થએલી જોવામાં આવે છે. એ સિદ્ધાન્તનું જે વર્ણન અત્યારે મહાભારતમાં કરેલું મળી આવે છે, તે પરથી એમ લાગે છે કે એ મત પર વિરોધી વિચારકોની નજર ફરી ગઈ હશે અને એ મતના વિચારો વિકૃત રૂપે રજૂ કરવામાં આવ્યા હોય એ પણ બનવાજોગ છે. આ વાતનો દેખીતો પુરાવો એ છે કે એ સિદ્ધાન્તના પ્રવર્તક અસુરો છે એમ ત્યાં ઘણી જગાએ કહેલું છે.[1] આમ એ મતના વર્ણનમાં ફેરફારો થયા છે ખરા, છતાં આપણે જે યુગને વિષે વાત કરીએ છીએ તેમાં એનું રૂપ કેવું હતું તેની ઠીકઠીક માહિતી મેળવવા માટે આપણી પાસે મહાભારતના વર્ણન સિવાય બીજી કશી સામગ્રી નથી. એ મતમાં પણ પાછા અનેક ફાંટા હતો એમ દેખાય છે. શ્વેતાશ્વતર ઉપનિષદ એ મતના બેએક[2] વિભાગ તો અત્યાર પહેલાં ગણાવી ચૂક્યું છે, અને મહાભારતનાં વર્ણન પરથી પણ એ મતના સિદ્ધાન્તમાં એવી જ વિવિધતાનું સૂચન થાય છે, પણ એમાંથી એકે વિભાગનું ચોક્કસ સ્વરૂપ આપણાથી અહીં વર્ણવી શકાય એવું નથી. છતાં એમાંના બેને અહીં જુદા પાડી તેને વિષે કંઈક કહેવું જરૂરનું છે, કેમકે ભારતીય વિચારના પછીના ઇતિહાસનાં અમુક પાસાં સમજવા માટે એનું જ્ઞાન આપણને કામ આવશે. એમાંનો એક સિદ્ધાન્ત છે 'યદૃચ્છાવાદ' અથવા 'અનિમિત્તવાદ', અને બીજો છે 'સ્વભાવવાદ'. એ બન્નેના નોખા નામનિર્દેશ શ્વેતાશ્વતર ઉપનિષદમાં જોવામાં આવે છે.

---

1 દાખલા તરીકે, શાન્તિપર્વ અધ્યાય ૨૨૪ અને ૨૨૨માં જે બલિ અને પ્રહ્લાદનાં નામ આવે છે તે અસુરો છે.

2 શ્વે ૧ ૨

અને ત્યારપછીના ગ્રન્થો પણ એ ભેદ પાડે છે.[૧] યદચ્છાવાદ કહે છે કે જગતમાં નરી અંધાધૂંધી છે, ને જે કંઈ વ્યવસ્થા દેખાય છે તે યદચ્છાને આભારી છે. સ્વભાવવાદ કબૂલ કરે છે કે "વસ્તુઓને તેમના સ્વભાવ જેવાં રૂપ આપે છે તેવી તે બને છે."[૨] પહેલો વાદ કાર્યકારણના નિયમનો છેક જ ઈનકાર કરે છે; જ્યારે બીજો વાદ એ જ નિયમને સર્વવ્યાપી ગણે છે; માત્ર તે એટલું જ કહે છે કે સર્વ ફેરફારો જે પદાર્થમાં થાય છે તે પદાર્થના સ્વભાવને જ આભારી છે. એકેએક વસ્તુ અજોડ છે, ને તેનો આખો ઇતિહાસ તેના એ અજોડપણાને લીધે અગાઉથી નિર્મિત થઈ ચૂકેલો હોય છે. એટલે, સ્વભાવવાદના કહેવા પ્રમાણે, આપણે નિયમ વિનાના જગતમાં રહેતા નથી; માત્ર એ નિયમ પર કોઈ બાહ્ય તત્ત્વનો અમલ ચાલતો નથી એટલું જ. તે સ્વનિયન્ત્રિત છે, અનિયન્ત્રિત નથી. આમ, અનિમિત્તવાદથી ઊલટું, આ સ્વભાવવાદ સૃષ્ટિનાં સર્વ દશ્યોમાં નિયમનો અમલ થતો જુએ છે; પણ એ નિયમ તે તે વસ્તુ કે પદાર્થના સ્વભાવમાં જ જડાયેલો છે, કોઈ બાહ્ય તત્ત્વે પરાણે લાદેલો નથી. આપણે આ હકીકત તરફ આંખ મીચીએ છીએ તેથી જ એમ કલ્પીએ છીએ કે પદાર્થો કોઈ નિયમને અનુસરતા નથી, અથવા તો આપણે ઘટનાઓના પ્રવાહમાં સફળતાપૂર્વક દખલ કરી શકીએ છીએ. નિસર્ગની પાછળ કોઈ દૈવી શક્તિ કામ કરી રહેલી છે અથવા તો કોઈ પર તત્ત્વ તેના પર નિયમ ચલાવે છે કે તેમાં સંડોવાયેલું છે, એ વિચારનો આ બંને વાદ એકમતે અસ્વીકાર કરે છે. તેમજ બેમાંથી એકે સંપ્રદાય પોતાના મતોને માટે કોઈ અતિપ્રાકૃતિક તત્ત્વની સંમતિ ખોળતો નથી. આગળ જતાં, વિષયતૃપ્તિમાં જ રાચનારો, અને જગતની ઘટનાઓને કશા

---

૧. સરખાવો કુસુમાંજલિ ૧. ૫. ન્યા. સૂ. ૪; ૧; ૨૨-૨૪માં અનિમિત્તવાદનો ઉલ્લેખ છે.

૨. દ્રવ્યભાવભાવિનો भावाद् । म. भा. शान्तिपर्व २२२; २७. વળી જુઓ શ્લોક ૧૫થી આગળ.

નિમિત્ત વિના કેવળ યદૃચ્છાથી જ, થતી માનનારો જે ચાર્વાકમત પ્રવર્તેલો તેનો ઉગમ મુખ્યત્વે આ યદૃચ્છાવાદ અર્થાત્ અનિમિત્ત વાદમાંથી જ થયેલો ગણવો જોઈએ બીજો જે સ્વભાવવાદ છે તે તત્ત્વજ્ઞાનની દૃષ્ટિએ ખરેખર મહત્ત્વનો છે અને તેથી અમે એને વિષે થોડાક શબ્દ વધારે કહીશુ

સ્વભાવવાદ એક કાળે સારી પેઠે જાણીતો હોવો જોઈએ કેમકે ચરકનાં ભાષ્યો[1] જેવા તત્ત્વજ્ઞાનના જૂના ગ્રન્થોમાં તેના ઉલ્લેખો મળે છે મહાભારતમા તેના નિર્દેશ અનેક ઠેકાણે છે[2] સ્વભાવવાદ અને અદૃષ્ટવાદ અર્થાત્ 'અદૃષ્ટ અતિપ્રાકૃતિક તત્ત્વ વિષેની આસ્થા', એ બે વચ્ચે જે ભેદ કેટલીકવાર પાડવામાં આવે છે[3] તે પરથી ગર્ભિત પણ એમ દેખાઈ આવે છે કે સ્વભાવવાદ પ્રત્યક્ષવાદી છે એ વાદ વિષે સૌથી પહેલી ધ્યાનમા રાખવાની વાત તે આ છે એ બાબતમાં સ્વભાવવાદ એક તરફ સંહિતા ને બ્રાહ્મણગ્રન્થોના અદૃષ્ટવાદથી ને બીજી તરફ ઉપનિષદોના આત્મવાદ અથવા બ્રહ્મવાદથી જુદો પડે છે તેના સિદ્ધાન્તનુ આ પ્રત્યક્ષવાદી રૂપ—તેનુ સસારપરાયણ દર્શન શાસ્ત્ર'—સૂચવવાનો જ આશય લોકાયત શબ્દની પાછળ હશે એમ દેખાય છે 'લોકાયત એટલે ઇન્દ્રિયોથી અનુભવાતા લોકની જ મર્યાદામા રહેનાર પછીના સાહિત્યમાં સ્વભાવવાદને માટે આ જ શબ્દ વધારે પ્રમાણમાં વપરાયો છે એ વાદ વિષે બીજો પણ એક અગત્યનો મુદ્દો છે મરણ પછી આત્મા કાયમ રહે છે ને તે પુનર્જન્મ લે છે એવુ આ વાદ માનતો નથી જોકે જિંદગી ચાલે ત્યાંસુધી ટકનારા

---

૧ દા ત જુઓ વે સૂ ૨૧ ભા ૧ ૧ ૨ બૂ વા ૧ ૪ ૧૪૮૭.

૨ દા ત શાન્તિપર્વ અ યાય ૧૭૮ ૨૨૨ અને ૨૨૪

૩ મ ભા. શાન્તિપર્વ ૨૧૬ ૧૧ પરની ટીકામા નીલકંઠે આ ભેદ પાડ્યો છે

આત્માની હસ્તી તો તેણે કદાચ કબુલ રાખી હોત.[1] આ બાબતમાં એ સિદ્ધાન્ત અમર આત્માની હસ્તી સ્વતઃસિદ્ધ માનનાર અધ્યાત્મવાદથી જુદો પડતો ગણી શકાય. એ વાદનું અહીં આપેલું વર્ણન મહાભારતના શાન્તિપર્વને આધારે કરેલું છે. એ પર્વમાં એક ઠેકાણે કહ્યું છે: "સાગર જેમ નદીઓનો, તેમ મરણ પ્રાણીમાત્રનો, આખરી મુકામ છે."[2] ખરું જોતાં એવાં અદૃષ્ટ તત્ત્વોનો ઈનકાર કરવો એ જ આ વાદનું ધ્યેય છે. નિત્ય આત્માની હસ્તી સ્વભાવવાદે ન માની, એમાંથી એક બીજી વસ્તુ અવશ્ય એ ફલિત થાય છે કે કર્મના નિયમને જે રીતે લોકો માને છે તેવી રીતે આ વાદ માનતો નથી.[3] ભૌતિક વિશ્વનું આદિકારણ આ વાદમાં એક માન્યું છે કે અનેક, તેનો નિશ્ચય કરવાનું કશું સાધન આપણી પાસે નથી. બંને અનુમાનને ટેકો આપે એવો પુરાવો મહાભારતમાં આપેલા નિરૂપણમાં છે. દાખલા તરીકે, એક જગાએ કહ્યું છે કે પ્રાણીઓના દેહ પંચમહાભૂતમાંથી

---

૧. આ યુગમાં આવો મત પ્રચલિત હતો, એ હકીકત માટે જુઓ કીથઃ 'બુદ્ધિસ્ટ ફિલોસોફી', પૃ. ૧૩૫. વળી સરખાવો કઠ. ૧; ૧; ૨૦થી આગળ. ત્યાં આત્મા છે કે નહીં એ સામાન્ય પ્રશ્ન ઉઠાવ્યો નથી, પણ શરીરનો નાશ થયા પછી (પ્રેતે) આત્મા કાયમ રહે છે કે નહીં એટલો જ પ્રશ્ન ઉઠાવ્યો છે. વળી જુઓ સ. સિ., પૃ. ૧૭૫.

૨. भूतानां निधनं निष्ठा स्रोतसामिव सागरः । शान्तिपर्व २२४; ૯. સરખાવો ન્યા. મ. પૃ. ૪૬૭.

૩. ષડ્દર્શનસમુચ્ચય (શ્લોક ૫૦) ઉપરની ટીકામાં ગુણરત્ને કહેલાં નીચેનાં વચન સરખાવોઃ

अन्ये पुनराहुः मूलतः कर्मैव नास्ति, स्वभावसिद्धः सर्वोऽप्ययं जगत्प्रपञ्च इति ।

(વળી બીજા કહે છે: જગતની આ બધી વિવિધતા તેના સ્વભાવને લીધે જ નીપજેલી છે, અને તેના મૂળમાં કર્મ જેવું કશું છે જ નહીં.)

વળી સરખાવો શ્લો. વા. પૃ. ૬૬૬.

ઉત્પન્ન થયેલા છે,[1] અને મહાભારત બીજી એક જગાએ મહાભૂતોની પારમાર્થિક હસ્તી વિષેની આસ્થા અને સ્વભાવવાદ બેને સ્પષ્ટપણે એકમીજા સાથે જોડી દે છે[2] ત્રીજી એક જગાએ આપેલા વર્ણનમાં ભૂતમાત્રનું ઉત્પત્તિસ્થાન એક જ માનેલું છે, અને જગતના અમર્યાદિત પદાર્થોને એ મૂળ પ્રકૃતિના વિકારો કે પરિવર્તો કહ્યા છે[3]

આપણા વિષયનો આ ભાગ છોડીને આગળ જઈએ તે પહેલાં, મહાભારતમાં દેખાતી એક બીજી વિચારધારા વિષે બે શબ્દ કહેવા જરૂરના છે ઉપનિષદના અદ્વૈતબ્રહ્મવાદ પર—ખાસ કરીને ‘બ્રહ્મપરિણામવાદ’ને નામે ઓળખાતા તેના અંગ પર—સ્વભાવવાદની અસર પડવાને લીધે, તેમાં ફેરફાર થઈ આ નવો વિચાર જન્મ્યો દેખાય છે એ વિચારનું ધ્યેય જગતની હસ્તીને સાચી માનવાનું અને આત્માને અનેક માનવાનું છે બ્રહ્મની કલ્પનાને ગુપ્પસદ આપવી, અનાત્મા અર્થાત્ પ્રકૃતિની સામે આત્મા અર્થાત્ પુરુષને ઊભો કરવો, પુરુષ અને પ્રકૃતિને એકબીજાથી ભિન્ન ને સ્વતન્ત્ર તત્ત્વો માનવાં, ને સાથેસાથે પુરુષોને અનેક માનવા,—એ દિશા તરફ આ નવા વિચારનો ઝોક દેખાય છે પણ એ પરિણામ સુધી તે હજુ પૂરેપૂરો પહોંચ્યો નથી બ્રહ્મ—અથવા કેટલીકવાર ઈશ્વર—એ પરમ તત્ત્વ છે એ કલ્પના હજુ કાયમ છે, અને પુરુષ તથા પ્રકૃતિને એ પરમ તત્ત્વથી ભિન્ન, છતાં તેને તાબે રહેનાં, માનવામાં આવે છે બ્રહ્મ અને પ્રકૃતિ વચ્ચેના સંબંધ વિષે આથી વધારે ચોક્કસ રીતે કશું કહેવામાં આવ્યું નથી, પણ એટલું સ્પષ્ટ છે ખરું કે ભૌતિક વિશ્વ આખું પ્રકૃતિમાંથી પેદા થતું માન્યું છે પુરુષ અને પ્રકૃતિને સર્વથા ભિન્ન માન્યાં છે માણસને થતા અનુભવમાં પુરુષ દ્રષ્ટા અથવા પ્રમાતા છે, અને પ્રકૃતિ, અથવા

---

૧ શાન્તિપર્વ ૨૨૪, ૧૭

૨ શાન્તિપર્વ ૨૩૨ ૧૯ સ્વભાવં ભૂતચિન્તકાઃ । પણ બ્લે બેની વચ્ચે ભેદ પાડે છે

૩ શાન્તિપર્વ ૨૨૧, ૨૬ અને ૩૧.

ખરું કહીએ તો પ્રકૃતિએ નિપજાવેલા પદાર્થો, તે દશ્ય અથવા અમેય છે; અને પુરુષ તથા પ્રકૃતિ એ બેમાં એકનાં જે લક્ષણ છે તે, સામાન્ય રીતે, બીજાને લાગુ પાડી શકાતાં નથી. પુરુષ અને પ્રકૃતિ વચ્ચેના ભેદનું જ્ઞાન સામાન્યપણે માણસથી છૂપું રહે છે, અને એ જ્ઞાન થાય ત્યારે માણસ સંસારમાંથી મુક્તિ પામવાને લાયક બને છે; એમ આ નવા સિદ્ધાંતમાં માનેલું છે. અહીં ખાસ નોંધવા લાયક મુદ્દો એ છે કે બ્રહ્મને નિષ્ક્રિય કલ્પ્યું છે, અને વિશ્વસર્જનની ક્રિયા લગભગ સર્વાંશે પ્રકૃતિ તરફથી થતી માની છે [1] વળી તેમાં પુરુષોને નિત્ય માન્યા છે; એ વાતમાં આ મત ઉપર વર્ણવેલા સ્વભાવવાદથી જુદો પડે છે. પણ તે બીજી એક બાબતમાં સ્વભાવવાદને મળતો આવે છે; સ્વભાવવાદની પેઠે તે પણ માને છે કે પોતાના સ્વરૂપમાંથી આખા વિશ્વને પ્રગટ કરવાની પૂરેપૂરી શક્તિ પ્રકૃતિમાં રહેલી છે. તે જ પ્રમાણે, તે સર્વોપરી ને સનાતન એવા વિશ્વાત્માની હસ્તી સ્વીકારે છે, એટલે અંશે એ મત અદ્વૈતવાદને મળતો આવે છે. પણ બીજી એક બાબતમાં તે અદ્વૈતવાદથી જુદો પડે છે, કેમકે તે દ્વૈતવાદી છે, અને પુરુષની જોડાજોડ પ્રકૃતિરૂપી બીજું સ્વયંભૂ ને સ્વતન્ત્ર તત્ત્વ પણ માને છે. આ લક્ષણો ઘણે અંશે સાંખ્ય સિદ્ધાંતનાં લક્ષણ જેવાં દેખાય છે; અને ગાર્બે જેવા કેટલાકનું એમ માનવું છે કે પૂરેપૂરો વિકાસ પામેલું સાંખ્યદર્શન જ મહાભારતમાં દેખા દે છે; તેને ત્યાં લોકસુલભ રૂપમાં રજૂ કરેલું છે એટલું જ [2] પણ, અમે આ પુસ્તકના બીજા ભાગમાં બતાવીશું તેમ, એને સાંખ્યનું પૂર્વરૂપ, અર્થાત્ સાંખ્યદર્શનના વિકાસની એક વચલી અવસ્થા, માનવામાં વધારે ઔચિત્ય રહેલું છે. આ સિદ્ધાંત મહાભારતમાં ઘણું આગળપડતું સ્થાન ધરાવે છે; અને ત્યાં તેનું મહત્ત્વ સેશ્વરવાદ અને ભક્તિના જેટલું જ છે. ભારતીય તત્ત્વ-

---

૧. સરખાવો મ. ભા. શાન્તિપર્વ ૩૧૪, ૧૨. ભ. ગી. ૩; ૨૭, ૯; ૧૦, ૧૩; ૧૯, ૨૦ અને ૨૯.

૨. પ્રો. કીથ: 'ધી સાંખ્ય સિસ્ટિમ', પૃ. ૪૬થી આગળ.

ચિન્તનના ઇતિહાસમાં તેનુ મહત્ત્વ ઘણુ છે, પણ એની પૂરતી સમીક્ષા માટે આપણે સાંખ્યદર્શન પર આવીએ ત્યાંસુધી વાટ જોવી પડશે. અહી પ્રસગોપાત એટનુ કહીએ કે આ મતમા વૈદિક અને અવૈદિક પ્રવાહોનો જે સગમ થયો તેણે, પ્રાચીન ભારતમાં, એક નવી જ પરપરાને જન્મ આપ્યો એ નવી પરપરાને ન સાવ વૈદિક કહી શકાય, કે ન કહી શકાય સાવ અવૈદિક જૂની વૈદિક પરપરાની પેઠે જૂની અવૈદિક પરપરાએ પણ તેને પોતાને સ્વતન્ત્ર માર્ગે પોતાનો વિકાસ સાધવો ચાલુ રાખ્યો છે એ વિકાસને 'સાવ ઐકાન્તિક' કે અન્તિમવાદી કહી શકાય, જ્યારે આ નવી પરપરા મધ્યમમાર્ગી બની, અને તેનો ઝોક અવૈદિક સપ્રદાય કરતાં વૈદિક સપ્રદાય તરફ વધારે વળ્યો એટલે એમ કહી શકાય કે વૈદિક પરપરા પોતે હવે પછી બે પ્રવાહમાં વહેવા લાગી એ બે પ્રવાહોમા જે મતભેદ હતો તેને અગે ઘણીવાર મહત્ત્વના વાદવિવાદ ઊભા થયા છે[1] વૈદિક પરપરાના ક્ષેત્રનો આ જે વિસ્તાર થવા પામ્યો, તેનો આડકતરો ઉલ્લેખ દર્શનયુગની પૂર્વાવસ્થાના સાહિત્યમા—દાખલા તરીકે બાદરાયણના વેદાન્તસૂત્રમા—થયેલો છે[2]

૨

આટલુ તો એ યુગના તાત્ત્વિક સિદ્ધાતો વિષે જીવનના અન્તિમ ધ્યેયને પહોંચવા માટે એ વખતમાં સાધનાની જે જુદી જુદી રીતો બતાવવામા આવતી હતી તે પણ એ જ રીતે ભેગી કરવાથી ઘણુ

---

૧. દાખલા તરીકે, વેદ પૌરુષેય છે કે નહી એને લગતા સવાલના ભેદઃ જુઓ પ્રકરણ ૧૦

૨ દા ત જુઓ વે સૂ ૨ ૧ ૧ ત્યા સ્મૃતિઓના બે વર્ગ પાડયા છે—એક વર્ગમા મનુસ્મૃતિ જેવી સ્મૃતિઓનો સમાવેશ થાય છે, એ સ્મૃતિઓ વેદના આધાર પર રચાયેલી ને તેથી પૂરેપૂરી પ્રમાણભૂત છે બીજા વર્ગમા કપિલસ્મૃતિના જેવી સ્મૃતિઓ છે, તેને કેટલાક શિષ્ટો પ્રમાણભૂત માને છે, છતા તે પૂરેપૂરી પ્રમાણભૂત નથી, કેમકે તે વેદને અનુસરતી નથી.

જાણવાનું મળશે. વિશાળ દૃષ્ટિએ જોઈએ, તો આ સાધનાનો ક્રમ ત્રણ પ્રકારનો બતાવ્યો છે (૧) કર્મ, (૨) યોગ, અને (૩) ભક્તિ. પાછળ તાત્ત્વિક વિચારના જે ચાર સંપ્રદાયો બતાવ્યા છે તેમાંના પહેલા ત્રણ અનુક્રમે આ ત્રણમાંના એકેક સાધનનો સ્વીકાર કરે છે; જોકે એ એક સાધનને મુખ્ય ગણી, બાકીનાં બેને ભલે ગૌણ પદ આપીને કબૂલ તો રાખે જ છે.

(૧) કર્મ—પહેલાં બ્રાહ્મણોમાં બતાવેલા ને પછી કલ્પસૂત્રોમાં વ્યવસ્થિત રીતે ગોઠવેલા યજ્ઞયાગ ને તેને લગતા વિધિઓ તે કર્મ, એવો એ શબ્દનો અર્થ અહીં સમજવાનો છે. તે ઉપરાંત કેટલાક વિધિઓ ને પ્રથાઓ વેદમાં સ્પષ્ટ રીતે બતાવેલા નહોતાં છતાં સમાજે માન્ય રાખેલાં, તેનો પણ અહીં 'કર્મ' શબ્દમાં સમાવેશ કરવાનો છે. પણ તેની સાથે, માણસના સામાન્ય—એટલે કે સમાજને ઉપયોગી થાય એવા કે વ્યક્તિની પોતાની ઉન્નતિ કરે એવા—સદ્ગુણો તરફ દુર્લક્ષ કરવામાં આવેલું, એમ માનવાનું નથી,[1] કેમકે જે માણસનું આચરણ શુદ્ધ હોય તે જ કર્મમાર્ગમાં પ્રવેશ કરી શકે, એવો કડક નિયમ ઠરાવેલો હતો. એનો પુરાવો વસિષ્ઠનાં નીચેનાં વચનોમાંથી મળે છે. તેમાં કહ્યું છે: 'જે માણસનો આચાર હીન છે, અને જે સન્માર્ગથી આડો ચાલ્યો ગયો છે, તેને તપ, વેદ, અગ્નિહોત્ર કે દક્ષિણા એમાંનું કશું તારી શકતું નથી.'[2] કયા કયા ગુણો વિષે આગ્રહ રાખવામાં આવતો હતો તે, દાખલા તરીકે, આપસ્તબે ગણાવેલાં બ્રહ્મચારીનાં લક્ષણ ઉપરથી સમજી શકાય છે: 'તે મૃદુ અને શાન્ત હોય છે. તે

---

૧. 'ધર્મ' શબ્દનો એક પારિભાષિક અર્થ છે; તે ઉપરાંત સામાન્ય લોકો તેનો એક બીજો પણ અર્થ કરે છે. આ લૌકિક અર્થ લેતા એ શબ્દમાં ઘણીવાર નીતિનિયમ અને સદાચાર પર ભાર મૂકેલો જોવામાં આવે છે. સાધકમાં ચારિત્રશુદ્ધિ પહેલી હોવી જોઈએ એ શરત વિષેનો આ જે આગ્રહ છે, તેને લીધે જ 'ધર્મ' શબ્દમાં સદાચારનો અંશ વધારે આવ્યો છે.

ભારેમાં ભારે સંયમ રાખે છે તે વિનયશીલ ને હિંમતવાળો હોય છે તેણે આત્મસમાત્રને જીતી લીધું હોય છે, અને તેને ક્રોધ ચડતો નથી"[1] ગૌતમ ધાર્મિક વિધિઓ કરવાનું તો કહે છે, પણ તે ઉપરાંત જેને તે 'આત્મગુણ' કહે છે તે પણ કેળવવાનું ફરમાવે છે આ આત્મગુણ આઠ છે ભૂતમાત્ર પ્રત્યે દયા ક્ષમા અદ્વેષ શુચિતા, ખંત, પ્રસન્નતા, આત્મગૌરવ અને સન્તોષ ગૌતમ આગળ જઈને આ આત્મગુણોને કેવળ સંસ્કારવિધિ કરતાં ઊંચી કોટિના કહે છે[2] ઉપર બતાવેલા અર્થમાં 'કર્મ' ત્રણ પ્રકારનાં હોય છે (૧) વિહિત એટલે કે જે કરવાની શાસ્ત્રની પરવાનગી છે, અથવા કામ્ય એટલે કે જે કરવા ન કરવાનું કર્તાની ઇચ્છા પર આધાર રાખે છે, અને જેમાં સ્વર્ગપ્રાપ્તિ જેવાં અમુક ચોક્કસ ફળ મેળવવાની ધારણા રાખેલી છે (૨) પ્રતિષિદ્ધ એટલે કે જેની શાસ્ત્રે મનાઈ કરેલી છે, અને જે કરવાથી પાપ લાગે છે ને તેનાં માઠાં ફળ ભોગવવા વારો આવે છે (૩) નિત્ય એટલે કે ફરજિયાત અથવા બીનશરતી — જેમાં ચાર વર્ણોનાં તથા ચાર આશ્રમોનાં કર્તવ્યોનો સમાવેશ થાય છે કર્મના આ જુદા જુદા પ્રકારોની વીગતોમાં ઊતરવાની જરૂર નથી કેળવણી અથવા સાધનાને લગતા આ મતના મૂળમાં રહેલા જે એક મુદ્દા વિષે આપણને અહીં રસ પડે એવો છે તેના તરફ ધ્યાન ખેંચીને જ અમે સન્તોષ માનીશું

માણસોના આચારને લગતી આ આખી વ્યવસ્થાના મૂળમાં એવો વિચાર રહેલો છે કે આત્મા મરણ પછી પણ હસ્તીમાં રહે છે, અને અત્યારનું જે જીવન છે તે હવે પછીના જીવનને માટે પૂર્વ-તૈયારીરૂપ છે[3] આ મતની પાછળ સતતત્ત્વને લગતો જે વિચાર

1 આ ધ સૂ ૧ ૧ ૩ ૧૭-૨૪

2 ગૌ. ધ સૂ ૧ ૮, ૨૦ ૨૩.

3 'બ્રાહ્મણોની વાતોનો મુખ્ય વિષય તે મૃત્યુ છે કેમકે તેઓ માને છે કે અત્યારનું જે જીવન છે તે ગર્ભવાસમાં ગાળેલા સમય જેવું છે અને જેમણે આ મવિવાનું અધ્યયન કર્યું છે તેમને તો લાગે છે કે મૃત્યુથી એક નવા જ

રહેલો છે તેને વિષે આપણે ભલે ગમે તે ધારતા હોઈએ, પણ માણસની કેળવણીને માટે આ આચાર બહુ ઉપયોગી છે એ તો દેખીતું છે તેમાં આત્માના નિત્યત્વ ઉપર ભાર દીધો છે, અને એમ કરીને આ ભવમાં કોઈ પણ જાતના મોજશોખ કરવા સામે અણગમો બતાવ્યો છે, તથા માણસને સયમની કેળવણી તરફ દોરવાનો પ્રયાસ કર્યો છે એ સયમ હોય તો તેની પાછળ ઘણા સદ્ગુણો ચાલ્યા આવે અહીં બ્રહ્મચારી માટેનો જે નિયમ છે તે વસિષ્ઠે આ શબ્દોમાં વર્ણવ્યો છે 'લાંબી નજર રાખજે, ટૂંકી નજર ન રાખશો પરમ તત્ત્વ સામે જોજે, એથી ઊતરતા કોઈ તત્ત્વ સામે જોશો નહી '[1] મનમાં સહજ રીતે જે વૃત્તિઓ ઊઠે ને જે રાગદ્વેષ ઉછાળા મારે તેને વશ થઈ વર્તવાનુ માણસ બધ કરે છે અને તેને બદલે કષ્ટવાળુ તપોમય જીવન ગાળવા લાગે છે તત્ત્વચિન્તનની કેટલીક શાખાઓ કામનાનો સાવ જ છેદ ઉડાવી દે છે, તેવુ તો ઉપર બતાવેલી કેળવણીમાં નથી જ, કેમકે તે પરલોકમાં કલ્યાણ થવાની આશા માણસને બતાવે છે, અને તેથી તેને 'મરણ પછીની સ્વાર્થસિદ્ધિ' કહી શકાય. પણ આ ભવે જ સુખ મેળવવા ઇહલોકના પદાર્થોની પ્રાપ્તિ માટે પ્રયત્ન ન કરવો, એવુ અહીં માણસને કહેવામાં આવતુ નથી. 'પુરુષાર્થ' શબ્દ આપણે ત્યાં જાણીતો છે તેનો અક્ષરાર્થ છે 'પુરુષનુ ધ્યેય', એ 'પુરુષાર્થો'ની સકલના આ યુગમાં ચોકસ રીતે થઈ, એ સરસ રીત બતાવે છે કે એ વખતે જીવનનો સાચો આદર્શ કેવો હતો આ પુરુષાર્થ ત્રણ (ત્રિવર્ગ)[2] છે—ધર્મ, અર્થ અને કામ ચોથો જે પુરુષાર્થ મોક્ષ

જીવનમા જન્મ થાય છે, અને તે જીવન એ જ સાચુ, સુખી જીવન છે આ કારણસર તેઓ મૃત્યુ માટે તૈયારી કરવા સારુ સયમની લાબી સાધના કરે છે'—મેગેસ્થિનિસ જુઓ 'કેમ્બ્રિજ હિસ્ટરી ઑફ ઇંડિયા', વૉ ૧, પૃ. ૪૧૯

૧ વ ધ સૂ ૧૦, ૩૦, ૩૦, ૧ જુઓ 'એથિક્સ ઑફ ઇંડિયા', પૃ. ૯૧–૨.

૨ ગૌ ધ સૂ. ૧, ૯, ૪૬

છે તેને અહી ગણતરીમા લીધેા નથી કલ્પસૂત્રોમા મેાક્ષને છેક બાતલ રાખવામા નથી આવ્યેા, પણ ત્યાં તે આગળપડતુ સ્થાન તેા નથી જ ધરાવતેા અર્થ અને કામ એના અર્થ અનુક્રમે ધનપ્રાપ્તિ, અને ઐહિક સુખનેા ઉપભેાગ, જો ધર્મ એટલે પુણ્યકર્મ અથવા સદાચાર પહેલા બેની—એટલે કે અર્થ અને કામની—પણ માણસના પુરુષાર્થમા ગણતરી કરી છે, ને તેમને માટે પ્રવૃત્તિ કરવાની રજા આપી છે, એ બતાવે છે કે સસારની પ્રવૃત્તિ ને તેના સુખ વિષે ત્યાં તિરસ્કાર નથી. ખરુ જોતાં એ સૂત્રેા કેટલીક જગાએ તેા 'ઇહલેાક અને પરલેાક બન્નેમા સફળતા મેળવવા'ની વાત કરે છે[1] આ રીતે તેમણે 'માનવી વાસનાઓનુ ઈશ્વરદર્શનની સાધના સાથે અનુસધાન કરી આપેલુ છે,'[2] એમ સુન્દર શબ્દોમાં કહેવાયુ છે પણ સર્વ સજોગેામા પહેલી પસદગી ધર્મને જ આપવાની છે[3] આપસ્તબ કહે છે કે જે માણસ ધર્મને અનુસરે છે તેને અર્થ—એટલે કે સસારનુ સુખ—પણ મળી રહે છે પણ એ સુખ ન મળે તેાયે તેથી કશુ નુકસાન નથી કેમકે ધર્મની પ્રાપ્તિ એ જ પરમ પુરુષાર્થ છે[4] એટલે અહી ધર્મની કલ્પના ઘણી મહત્ત્વની છે, તેમ ખરુ જોતાં સમગ્ર હિંદુ જીવનદર્શનને સમજવા માટે પણ તે ઘણી મહત્ત્વની છે વેદમા જે 'ઋત' શબ્દ વપરાયેા છે તેની સાથે 'ધર્મ' શબ્દની સરખામણી કરી જોવા જેવી છે ધર્મ એટલે 'ધારણ કરનાર અથવા ટકાવી રાખનાર', એટલે કે વિશ્વનુ નિયમન કરનાર અન્તિમ સિદ્ધાન્ત કે નિયમ આપણે અહી જે યુગની વાત કરીએ છીએ તે યુગમાં, સસાર, નીતિ ને ધર્મને લગતી સર્વ ચાલુ રૂઢિઓને માટે એ શબ્દ વપરાય છે એ શબ્દનેા આ જે સર્વગ્રાહી અર્થ છે, તેને લીધે એના પ્રયેાગમાં

---

૧ આ ધ સૂ ૨ ૨૦ ૨૨–૨૩

૨ રાધાકૃષ્ણન 'હિંદુ જીવનદર્શન, પૃ ૭'

૩ સરખાવેા ગૌ ધ સૂ ૧ ૯, ૪૯ આ ધ સૂ ૧, ૨૪, ૨૩

૪ આ ધ સૂ ૧, ૨૦, ૩–૪

કેટલીકવાર અસ્પષ્ટતા જોવા મળે છે. પણ એના ભલે ગમે તેટલા જુદા જુદા અર્થો થતા હોય, પણ મુખ્ય વાત એ છે કે ધર્મનું ફળ મરણ પછી મળે છે, અને એ ફળ મેળવવા માટે ચારિત્રશુદ્ધિ અત્યંત આવશ્યક છે આ વિચારની જડ એટલી ઊંડી ઊતરેલી છે કે લોકોમાં ચાલતી પુરાણકથાઓમાં માણસોને તેમનાં પુણ્યપાપ અનુસાર મરણ પછી ઈનામ કે સજા આપનાર યમદેવ અને ધર્મનું એકીકરણ થઈ જાય છે. ધર્મ શું ને અધર્મ શું તે નક્કી કરવા માટે વેદ, તથા તેને આધારે રચાયેલી સ્મૃતિ, પ્રમાણભૂત ગણાય છે. આ અરસામાં જે 'વિધિ' શબ્દ વપરાતો થયો છે,[1] તેમાંથી આ અર્થ ફલિત થાય છે; અને વિધિ એટલે ઉપરથી આવેલી આજ્ઞા એમ મનાવા લાગે છે. અર્થાત્, 'ધર્મ' શબ્દ, પારિભાષિક અર્થમાં, અદૃષ્ટ વસ્તુ સાથે સંબંધ ધરાવે છે, અને લૌકિક અનુભવ સિવાયના કોઈ સાધન વડે જ ધર્મને જાણી શકાય એ સાધન તે શ્રુતિ અથવા સ્મૃતિ. આપસ્તંબ સ્પષ્ટ શબ્દોમાં કહે છે કે 'આર્યોના રિવાજો, ને આચારોના મૂળમાં રહેલા સિદ્ધાન્તો સામાન્ય સાધનો દ્વારા જાણી શકાતા નથી: ધર્મ અને અધર્મ "આ રહ્યા અમે' એમ કહેતા ફરતા નથી.'[2] જ્યાં લૌકિક દૃષ્ટિએ વિચાર કરવાથી આચરણનો રસ્તો જડતો હોય, ત્યાં શ્રુતિ કે સ્મૃતિની કશી જરૂર પડતી નથી. ત્યાં તો દુનિયાદારી ડહાપણ કેળવવું એટલી એક જ વાતની જરૂર રહે છે.

(૨) યોગ—આ શબ્દ અંગ્રેજી 'યોક' (Yoke)ને મળતો આવે છે, ને તેનો અર્થ છે જૂતવું કે જોડવું. એ સ્વભાવતઃ આત્મજયની ક્રિયા છે, અને પ્રાચીન ભારતમાં માણસો, ઘણીવાર અલૌકિક કે ગૂઢ શક્તિઓ મેળવવા માટે તેનો આશ્રય લેતા.[3] પણ

---

૧. આ. ધ. સૂ. ૧; ૨૩, ૬.

૨. આ. ધ સૂ. ૧; ૨૦; ૬.

૩. સરખાવો આ. ધ. સૂ. ૨, ૨૪; ૧૪. ત્યાં તપસ્વીઓના બે વર્ગ અર્ભિત રીતે બતાવેલા છે— એક વર્ગને કહ્યો છે 'ધર્મપર' ને બીજાને કહ્યો

આપણે અત્યારે તો મુક્તિ મેળવવાના સાધન તરીકે યોગક્રિયાનો વિચાર કરવાનો છે આ અર્થમાં યોગ, અને ઉપનિષદોમાં શીખવેલી ઉપાસના (પ્રક ણુ ૨), બે વચ્ચે કશો ભેદ રહેતો નથી, અને એનો યોગ મુખ્યત્વે અદ્વૈતબ્રહ્મવાદ જોડે સબન્ધ ધરાવે છે આપણે એટલુ યાદ રાખવુ ઘટે છે કે બ્રહ્મ અને આત્માની જે એકતાનો સાક્ષાત્કાર માણસે કરવાનો છે, તે વિષે બુદ્ધિની દૃઢ પ્રતીતિ થયા પછી તેણે યોગક્રિયા વડે ધ્યાન કરવાનુ રહે છે અને તેથી એ આત્મસમ્મોહનની કૃત્રિમ ક્રિયા કે એ જાતનુ કશુ નથી ઊલટી એને તો 'સૌન્દર્યના ચિન્તનની, અતિશય સ્ફૂર્તિદાયક અને આનન્દથી ભરેલી ક્રિયા' જોડે સરખાવવામા આવી છે[1] આમ તત્ત્વચિન્તનના સર્વ સપ્રદાયો જે સમ્યગ્જ્ઞાનની એક યા બીજે રૂપે જરૂર કબૂલ કરે છે તે જ્ઞાનની જોડાજોડ રહી તેનુ બળ વધારનાર સહાયકનુ કામ યોગ કરે છે[2] પરબ્રહ્મ જોડે ઐક્ય સાધવાનો આ ઉપાય પ્રાચીન ઉપનિષદોને જાણીતો હતો; અને અમે 'નિદિધ્યાસન' એ નામથી એનુ નિરૂપણ પાછળ કરી ગયા છીએ એટલે અહી એને વિષે કશુ વધારે કહેવાની જરૂર રહેતી નથી આ યુગમા એને વ્યવસ્થિત રૂપ અપાય છે, પણ એને લગતી વીગતોની ચર્ચા બીજા ભાગમાં સાખ્ય-યોગ દર્શનના નિરૂપણ વખતે કરવી અનૂકૂળ થઈ પડશે પણ સાધનાના ત્રીજા પ્રકાર પર આવતા પહેલા અમારે એટલુ કહેવુ જોઈએ કે કર્મની

છે 'અભિચારપર બીજા શબ્દોમા એમને અનુક્રમે કલ્યાણકારી ને અકલ્યાણકારી કહી શકાય

1 'હિ ઉ', પૃ ૩૯૩

૨ આ તત્ત્વની જરૂર એકામા ઓછી કર્મકાડમા જણાય છે પણ ત્યાયે વેદવિધિ સમજ્યા વિના કરવા અને સમજીને કરવા એ બે વચ્ચે ભેદ પાડયો છે બીજા પ્રકારથી વિશેષ કલ્યાણ થતુ જણાવ્યુ છે ને એ રીતે બતાવ્યુ છે કે જ્ઞાનની ઉપયોગિતા તરફ દુર્લક્ષ કરવામા આવ્યુ નહોતુ જુઓ ગ ધ સૂ ૧૫ ૧૮-વળી સરખાવો બ્ર ઉ ૧ ૧, ૧૦

પેઠે, આ પ્રકારનો યોગમાર્ગ પણ સાધારણ સદાચારની સાધના તરફ દુર્લક્ષ કરતો નથી એ જ વાત યોગના બીજા સર્વ પ્રકારો વિષે નિશ્ચયપૂર્વક કહી શકાય એમ નથી. એવા પ્રકારો પણ 'તે કાળે પ્રચલિત હતા, અને તેમનુ ધ્યેય અલૌકિક શક્તિઓ મેળવવાનું કે સંસારમાં સ્વાર્થ સાધી લેવાનું હતુ. દાખલા તરીકે, આ બાબતમાં કોઈ પ્રાચીન ગ્રન્થનો પુરાવો ખોળવા બેસીએ તો, કઠોપનિષદ ચિત્તની એકાગ્રતા (સમાધિ)ને બ્રહ્મસાક્ષાત્કારમાં અનિવાર્ય મદદરૂપ ગણાવે છે, ત્યાં તેની સાથે આચરણની શુદ્ધિનો સ્પષ્ટ શબ્દોમાં ઉલ્લેખ કર્યો છે.[1]

(૩) ભક્તિ—આ 'પ્રેમભરી નિષ્ઠા' છે એક જ સગુણ ઈશ્વરને માનનાર સેશ્વરવાદને માટે ભક્તિ એ વિશેષ અનુકૂળતાવાળું સાધન છે. ઝીણી વીગતમાં ઊતર્યા વિના કહીએ, તો એમ કહી શકાય કે યોગની પાછળ સંસારથી વિમુખ થઈ એકાન્ત સેવવાની વૃત્તિ રહેલી છે; જ્યારે ભક્તિની પાછળ સંસારમાં રહી તેની સેવા કરવાનું અને સંઘમાં રહી કામ કરવાનુ માનસ રહેલુ છે.[2] ભક્તો ભેગા મળે છે, અને એવી જ રીતે ભક્તિમા રચ્યાપચ્યા હોય એવા બીજાઓની સોબતમાં તેમના આત્માને સન્તોષ અને આનન્દ મળે છે બીજી તરફ યોગીઓની વૃત્તિ એકાકી રહીને ઈશ્વર અથવા પરબ્રહ્મની શોધ કરવા તરફ વળેલી હોય છે તેમનું ધ્યેય એકાકી પરમાત્માને એકલા મળવાનું હોય છે વળી યોગમા બુદ્ધિનું પ્રાધાન્ય છે, જ્યારે ભક્તિમા ભાવનાનું પ્રાધાન્ય હોય છે, કેમકે તે પ્રભુ પ્રત્યેની નિષ્ઠામા પ્રેમનું તત્ત્વ ઉમેરે છે ભારતમાં ભક્તિ સંપ્રદાયનો ઉગમ ક્યારે ને કેવી રીતે થયો, એ વિષે અર્વાચીન કાળમાં સારી પેઠે ઊહાપોહ થયેલો છે.[3] કેટલાક ભક્તિને ખ્રિસ્તી ધર્મમાંથી ઊતરી આવેલી માને છે, પણ જેમ ભાગવત ધર્મની

૧ કઠ. ૧, ૨, ૨૪.

૨. સરખાવો ભ. ગી. ૧૦, ૯.

૩. જુઓ ભાંડારકર 'વૈષ્ણવિઝમ, શૈવિઝમ ઇ૦'; પૃ. ૨૮–૩૦.

બાબતમાં તેમ જ ભક્તિની બાબતમાં પણ, તેને પરદેશથી અહીં આવેલી માનનારા વિચારને એકંદરે વિદ્વાનોની સંમતિ મળી નથી. 'ભક્તિ' શબ્દ સંસ્કૃત 'ભજ્' ધાતુ પરથી નીકળ્યો છે 'ભજ્' એટલે આશ્રય લેવો આ શબ્દથી ઈશ્વર પ્રત્યેની મનોવૃત્તિનું સૂચન થાય છે તે વૃત્તિ વેદકાળના આર્યોને અપરિચિત નહોતી. દાખલા તરીકે, વરુણને વિષે લોકોના મનમાં એ જાતની વૃત્તિ ઘણા મોટા પ્રમાણમાં હતી વળી વેદના મન્ત્રોમાં દેવોનાં નામ આગળ 'પિતા' અને એવાં બીજાં વિશેષણો લગાડેલાં આપણા જોવામાં ઘણીવાર આવે છે તે બતાવે છે કે ઉપાસક આ વચનો વડે જે દેવને સંબોધે છે તેની ને પોતાની વચ્ચે અમુક પ્રેમનો ગાઢ સંબન્ધ માને છે ઋગ્વેદના પહેલા સૂક્તમાં જ આ જાતની લાગણી દર્શાવેલી છે ત્યાં કહ્યું છે: 'હે અગ્નિ! જેમ પિતા પાસે આવવાનું પુત્રને માટે સુગમ હોય છે, તેમ તમારી પાસે આવવાનું અમને સુગમ થાઓ'[1] જેને પરમ તત્ત્વ માન્યું તેના પ્રત્યે એવો જ પ્રેમભાવ ઉપનિષદોમાં જોવા મળે છે માણસને, તેની ભક્તિના ફળરૂપે, ભગવાનની મદદ મળે તે પછી જ તે સંસારને તરી શકે, એમ કહેવાનો આશય કઠોપનિષદમાં એક જગાએ હોય એ સંભવિત છે[2] શ્વેતાશ્વતર ઉપનિષદ તો ખુદ 'ભક્તિ' શબ્દનો જ ઉપયોગ કરે છે, અને કેવળ ઈશ્વર (દેવ)ને વિષે જ નહી, પણ આપણને ઈશ્વરનું જ્ઞાન જેમની મારફતે મળે છે તે ગુરુ વિષે સુદ્ધાં 'પરા ભક્તિ' હોવી જોઈએ એમ કહે છે[3] છેવટે, વ્યાકરણકાર પાણિનિ (ઈ સ પૂર્વે ૩૫૦) એ શબ્દ સમજાવવા એક જુદું સૂત્ર આપે છે જોકે 'ભક્તિનું પાત્ર અથવા ભાજન' એટલો જ એ શબ્દનો અર્થ ત્યાં આપેલો છે[4] આમ ઈશ્વરની ભક્તિ ને તેના ફળરૂપે મળતા એના 'પ્રસાદ' (કૃપા)ની

---

૧ ઋ ૧ ૧ ૯

૨ કઠ ૧, ૨, ૨૦ અને ૨૩

૩ શ્વે ૬, ૨૩

૪ ૪, ૩ ૯૫.

કલ્પનાઓ ભારતવાસીઓને ખ્રિસ્તી સનના આરંભ પહેલાં ઘણા લાં વખતથી સારી પેઠે જાણીતી હતી; અને એનું ઉદ્‌ગમસ્થાન શોધ ભારત બહાર જવાની જરૂર નથી. આ યુગમાં જે ત્રણ દેવો સર્વશ્રેષ્ઠ ગણાયા છે, તેમાંના વિષ્ણુ-કૃષ્ણને આ ભક્તિની કલ્પના જોડે વિશે સંબન્ધ દેખાય છે; પણ બીજા બે દેવોના સંબન્ધમાં પણ એ કલ્પના નિર્દેશ થયેલો જોવામાં આવે છે. દાખલા તરીકે, શિવને એક જગા 'ભક્ત પર દયા કરનારા' (भक्तानुकम्पी) કહ્યા છે.[૧]

સાધનાના આ ત્રણ માર્ગોમાંથી એકલા યોગને જ અવૈદિક મતે સાથે સંબન્ધ હોય એમ દેખાય છે; અને ત્યાં પણ તે સંસારમાંથી નિવૃ લેવાના એક ઉપાય તરીકે જોવામાં આવે છે, પરમાત્મા સાથે તાદાત્મ્ય સાધવાના ઉપાય તરીકે નહી. અવૈદિક સંપ્રદાયોમાં યોગની સાધનાને એટલું બધું મહત્ત્વ અપાયુ છે કે, એક લેખકના કહેવા પ્રમાણે, તેઓ વેદધર્મીઓની પેઠે બ્રહ્મર્ષિને નહી પણ યોગીને આદર્શ પુરુષ માને છે.[૨] બીજા બે ઉપાયોની જેમ આ યોગમાર્ગમાં પણ ચારિત્રની શુદ્ધિ પ્રત્યે દુર્લક્ષ કરવામાં નથી આવ્યુ. મહાભારતમાં પ્રહ્લાદ સ્વભાવવાદી તરીકે દેખા દે છે, તે પણ 'સિદ્ધાન્તને વળગી રહેનારો ' (समये रतम) હતો એમ કહ્યું છે.[૩] પણ વૈદિક કર્મોમાં ચિત્તને શુદ્ધ કરવાની જેવી શક્તિ રહેલી વેદધર્મીઓ માનતા તેવી અવૈદિક ધર્માચાર્યોએ માની નહોતી, એમ જો આપણે ધારીએ, તો તે સાવ સાચી વાત છે, અને તેથી તેમણે પૂર્વતૈયારી રૂપે જે સાધનાનો ક્રમ બતાવેલો છે તેમાં એકલા સદાચારને જ સ્થાન આપ્યુ છે. આ યુગની પૂર્વાવસ્થામાં જે જુદા જુદા અવૈદિક સંપ્રદાયો પ્રચલિત હતા તેમને વિષેનું આપણું જ્ઞાન એટલું અપૂરું છે કે તેમણે ચારિત્ર અને સદાચારની કેવી કેળવણી

૧. મ. ભા. શાન્તિપર્વ ૨૮૪; ૧૯૭.
૨. પ્રો વિન્ટરનીટ્‌ઝ: એજન, પૃ. ૩.
૩ મ. ભા. શાન્તિપર્વ ૨૨૨, ૪'

આપવાનું કાવ્યું જનું એ વિશે આપણાથી વીગતવાર ક્યું કહી શકાય એમ નથી. એ કેળવણીનું એક સામાન્ય લક્ષણ એ જોવામાં આવે છે કે તેમાં કડકાઈનું પ્રમાણ ઘણું છે એ તપ ત્યાગ ને તિતિક્ષાની સાધના છે, અને તેનો હેતુ માણસને તૃષ્ણાના પાશમાંથી પૂરેપૂરો છોડવવાનો છે, કેમકે તૃષ્ણા એ જ સંસારનાં સર્વ દુઃખોનું મુખ્ય કારણ મનાય છે આવા વિચારના મૂળમાં, બેશક, સંસારને દુઃખમય ગણનારી ને નિરાશાને પરમ સુખ (नैराश्य परम सुखम्) માનનારી દૃષ્ટિ રહેલી હોય છે, પણ એ વિચારનાં જે વર્ણનો મહાભારતમાં[1] મળે છે તે પરથી એકંદરે એમ લાગે છે કે વિચાર વિષયસુખની પાછળ મંડ્યા રહેનારા ચાર્વાકમતથી જેટલો છેટો છે તેટલો જ તે શ્રદ્ધા વિનાના સંશયવાદથી પણ દૂર છે

સાધનાના આ ત્રણ પ્રકારો ઉપરાંત આ યુગમાં આપણે સંન્યાસ અથવા સંસારત્યાગને પણ—ખાસ કરીને અવૈદિક સંપ્રદાયોમાં—માન્યતા અપાયેલી જોઈએ છીએ. દાખલા તરીકે અજગરનું નામ પાછળ આવી ગયું છે તેને 'મુનિ' કહ્યો છે, ને તે વનમાં વસે છે[2] તે જ પ્રમાણે સમંગ ચિત્તનું સમત્વ પૂરેપૂરું પ્રાપ્ત થયું છે તે કહે છે: 'મે અર્થ અને કામનો ત્યાગ કર્યો છે, તેમ જ તૃષ્ણા અને મોહ પણ તજી દીધાં છે એટલે હું શોક ને સંતાપ વિનાનો થઈને પૃથ્વી પર ફરું છું'[3] સંન્યાસ આ યુગમાં આચારની સાધનાનું આગળ પડતું અંગ હતું ખરું, છતાં તે—ખાસ કરીને વેદધર્મને અનુસરનારા સમાજમાં—સાર્વત્રિક તો નહોતું જ વેદધર્મીઓમાં કેટલાક જીવનની સામાન્ય વ્યવસ્થામાં તેને સ્થાન આપવાની પણ ના પાડી હતી એ એ લોકોના મત પ્રમાણે બ્રહ્મચારી સિવાયનો એક જ આશ્રમ ધર્મ્ય

૧ સરખાવો શાન્તિપર્વ ૧૭૦ ૧૮થી આગળ
૨ શાન્તિપર્વ ૧૭૯ ૨
૩ શાન્તિપર્વ ૨૮૬ ૧૯

હતો; ને તે ગૃહસ્થનો. વાનપ્રસ્થ અને સંન્યાસીના બાકીના બે આશ્રમ વિષે તેઓ એવો ખુલાસો આપતા કે જે માણસો એક યા બી કારણે ગૃહસ્થાશ્રમને લગતાં કર્મ કરવાને નાલાયક ઠરેલા હોય તેમ માટે જ એ બે આશ્રમોની યોજના કરેલી છે. આ કદાચ જૂનામ જૂનો મત હશે; કેમકે કર્મકાંડના જે સંખ્યાબંધ વિધિઓ બ્રાહ્મણ-ગ્રન્થોમાં ઘણી જ વીગતથી વર્ણવેલા છે તે આ મત અનુસાર રચાયેલી યોજનામાં જ સાર્થક ઠરે છે.[1] વેદધર્મીઓમાંથી જે લોકો સંન્યાસને જીવનની એક સામાન્ય અવસ્થા ગણી સહુને માટે તેનો સ્વીકાર કરે છે, તેમનો પણ મત તો એવો છે કે બીજા બધા આશ્રમ વટાવ્યા પછી છેક છેવટે એમાં પ્રવેશ કરવાનો છે,[2] એટલે, આ યુગમાં ચાલતા સાધનાના પ્રકારોના પ્રવૃત્તિવાદી અને નિવૃત્તિવાદી—અથવા પ્રવર્તક અને નિવર્તક—એવા નવા વિભાગ પાડી શકાય એમ છે. પહેલાને પ્રવૃત્તિમાર્ગ કહ્યો છે તેનું કારણ એ છે કે તે વૈદિક કર્મકાંડના કડક અનુશીલન વિષે, તથા કલ્પસૂત્રોમાં બતાવેલાં અનેકવિધ કર્તવ્યોના યથાવિધિ પાલન વિષે આગ્રહ રાખે છે. બીજાને નિવૃત્તિમાર્ગ કહ્યો છે તેનું કારણ એ છે કે, માણસ સર્વાંશે ચિન્તનમાં નિમગ્ન થઈ શકે તે માટે, તેણે સામાજિક કર્તવ્યો ને યજ્ઞયાગના કર્મકાંડથી ભરેલા જીવન-માંથી નાસી છૂટવું જોઈએ. ભારતીય તત્ત્વચિન્તનના આગળ ઉપર થયેલા વિકાસને સમજવામાં આ ભેદ આપણને ઉપયોગી જણાશે.

આવી સાધના વડે જે સ્થિતિએ પહોંચવાનું છે તે સ્થિતિનું સ્વરૂપ

૧. ગૌ. ધ. સૂ. ૩, ૩૬.

૨. સરખાવો મનુસ્મૃતિ ૬, ૩૫. માણસને બ્રહ્મચર્યની અવસ્થા વટાવ્યા પછી ગમે તે આશ્રમમાં જવાની છૂટ તો પ્રાચીનથી જ અપાઈ હતી ત્યાર પછી વૈરાગ્યની એક જ કસોટી સ્વીકારવામાં આવે છે, જે માણસમાં વૈરાગ્ય હોય તે સંસાર તજી પરિવ્રાજક બનવાને અધિકારી મનાય છે. સરખાવો : यदहरेव विरजेत् तदहरेव प्रव्रजेत् જાબાલોપનિષદ ૪.

હેતુ છે? ત્રિવર્ગ અર્થાત્ માણસના ત્રિવિધ ધ્યેય વિશેના આદર્શને જેઓ અનુસરે છે, તેઓ માને છે કે માણસો આ ભવે ધર્માચરણ કરીને જે પુણ્ય મેળવે છે તેના બળે તેઓ મરણ પછી સ્વર્ગમાં જાય છે. બીજી બાજૂ જેઓ મોક્ષને સર્વોચ્ચ આદર્શ માને છે, તેઓ એ અન્તિમ અવસ્થા વિશે અનેક પ્રકારની કલ્પનાઓ કરે છે એ અવસ્થામાં જીવ પરબ્રહ્મ સાથે તદ્રૂપ થઈ જાય છે, એમ નિર્ગુણ બ્રહ્મવાદ માને છે જીવ ઈશ્વરના જેવું રૂપ ધારણ કરે છે કે તેની સમીપમાં વસે છે, એમ સગુણ બ્રહ્મવાદ માને છે જીવ એની સ્થિતિમાં સંસારનાં બંધનો-માંથી છૂટી જાય છે, એવો કેવળ નિષેધવાચક મત કેટલાક અવૈદિક સંપ્રદાયો ધરાવે છે. આ છેલ્લા અર્થમાં એ સ્થિતિને માટે 'નિર્વાણ' શબ્દ વધારે વેળા વપરાય છે 'નિર્વાણ'નો અક્ષરાર્થ છે 'હોલાઈ જવું તે,' તે પરથી એ સ્થિતિનું નિષેધવાચક રૂપ સ્પષ્ટપણે દેખાઈ આવે છે છતાં, ભલે તે ગમે તે રૂપમાં પણ જીવન્મુક્તિનો આદર્શ કાયમ રહે છે, અને એમ કહી શકાય કે આ યુગમાં તેના પર વધારે ભાર દેવામાં આવે છે મહાભારતમાં સગર અને અરિષ્ટનેમિનો સંવાદ આપેલો છે. તેમાં અનેક શ્લોકને અન્તે 'તે મુક્ત જ છે' (मुक्त एव सः) એ ચરણ આવે છે[1] ત્યાં પોકારીને કહેલું છે કે સુખદુઃખ, લાભાલાભ, જયાજય, રાગદ્વેષ અને ભયોદ્વેગને સમાન માનનારી, શાન્તિવાળી જે મનઃસ્થિતિ આ ભવે પ્રાપ્ત થઈ શકે એવી છે તે જ સાક્ષાત્ મોક્ષ છે અદ્વૈતવાદ જેવા ઘણા વૈદિક સંપ્રદાયો આ આદર્શને વળગી રહે છે ખરા, પણ સંભવ છે કે એ આદર્શની ઉત્પત્તિ અવૈદિક સંપ્રદાયોમાં થવા પામી હોય એ સંપ્રદાયોમાંના કેટનાક જગતને વિષે સામાન્યપણે જે વિચાર ધરાવે છે, તેની સાથે આ આદર્શનો મેળ બહુ સારી રીતે બેસે છે દાખલા તરીકે, મોક્ષ એ મરણ પછી મેળવવાની સ્થિતિ છે એવી, અર્થાત્ વિદેહમુક્તિની, કલ્પનાનો સ્વભાવવાદ

૧. શાન્તિપર્વ ૨૮૮, ૨૫ થી આગળ.

જોડે મેળ ખાય એવો નથી; કેમકે એ વાદ મરણોત્તર જીવનને માનતો જ નથી; અને તેથી તેણે મોક્ષની પરમાવસ્થા આ ભવેજ પ્રાપ્ત કરી શકાય એવી ગણાતી હોય એ સ્વાભાવિક છે. પણ અમે પાછળ કહી ગયા તેમ, આપણે ત્યાં જુદા જુદા સિદ્ધાન્તો ઘણા પ્રાચીન કાળમાં સેળભેળ થઈ ગયા હોવાથી, આ બાબતમાં નિશ્ચયપૂર્વક કંઈ કહેવું મુશ્કેલ છે.[૧]

૧. આના સંબન્ધમા સરખાવો આ ધ સૂ ૨, ૨૧, ૧૪-૧૬.

પ્રકરણ ૪

ભગવદ્‌ગીતા

લોકપ્રિયતાની દૃષ્ટિએ જોઈએ, તો ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનના ક્ષેત્રમાં ગીતા કોઈ ગ્રંથ કરતાં ઊતરે એવી નથી ભારતવર્ષની પ્રજા હમેશાં તેના પ્રત્યે ભારે પ્રશંસાની નજરે જોતી આવી છે, અને અત્યારે તો તેની લોકપ્રિયતા ઊલટી વધતી જાય છે એની આ અજોડ પ્રતિષ્ઠા અનેક પ્રકારનાં કારણોને આભારી છે જે મહાકાવ્યના અભ્યાસે સ્ત્રી-પુરુષોની કેટલીયે પેઢીઓને રઢ લગાડી છે તેમાં ગીતાનો સમાવેશ થયેલો છે તેમાં જે બે પાત્રો આવે છે તે અત્યંત આકર્ષક છે, અને જેને કારણે ગીતાનો ઉપદેશ કરવામાં આવ્યો છે તે પ્રસંગ અતિશય ગાંભીર્યવાળો છે, ને તે વખત કેવળ દેશનું જ નહીં પણ ખુદ ધર્મનું ભાવિ જોખમમાં મુકાયેલું છે વળી એ ગ્રન્થ સાદી ને મનોહર શૈલીમાં લખાયેલો છે, અને તે સંવાદના રૂપમાં હોવાથી તેમાં નાટકના જેવો અદ્‌ભુત રસ આવ્યો છે પણ માણસોનાં ચિત્તને આકર્ષવાની એની જે ભારે શક્તિ છે તેનો ખુલાસો કેવળ તેના બહિરંગની સુન્દરતામાંથી મળી રહે એમ નથી આપણે આગળ ઉપર જોઈશું તેમ, તેની પાસે મનુષ્યોને આપવાનો ખાસ સંદેશો પડેલો છે હાલ તુરત તો એના ઉપદેશમાંના એક બે બીજા મુદ્દા, જેને લીધે એને વિશેષ મહત્ત્વ પ્રાપ્ત થયું છે, તેનો નિર્દેશ કરવો જ બસ થશે. જે સહિષ્ણુતા હિંદુ તત્ત્વચિન્તનના એક મુખ્ય લક્ષણરૂપ છે, તે આ ગ્રન્થમાં અથથી ઇતિ સુધી ભરેલી છે "જે જે ભક્ત

જે જે રૂપની અર્થાત્ દેવની શ્રદ્ધાથી ઉપાસના કરવા ઇચ્છે છે તે તે રૂપ વિષેની તેની શ્રદ્ધાને હું સ્થિર બનાવું છું. એ શ્રદ્ધા વડે તે તે રૂપની આરાધના કરે છે; અને પછી મેં જ નિર્મેલાં તે તેણે ઇચ્છેલાં ફળ તેને મળે છે" "બીજા દેવોના જે ભક્તો શ્રદ્ધાપૂર્વક તે તે દેવનું પૂજન કરે છે તેઓ પણ, હે કૌન્તેય, ભલે વિધિ વિના છતાં મને જ ભજે છે."[1] "એક માણસનો ઇશ્વર તે બીજાનો શેતાન," એવો જે વિચાર દુર્ભાગ્યે કેટલીક વાર જોવામાં આવે છે તે અહીં નથી. અહીં તો ઊલટું એમ કહેલું છે કે ઇશ્વર વિષેની પ્રત્યેક કલ્પના સ્વતન્ત્રપણે ભલે ગમે તેટલી અણઘડ ને ખામીવાળી હોય, તોયે તેને દૈવી પાસું પણ હોય છે; અને પૂજેલા પદાર્થના સ્વરૂપ કરતાં પૂજક કેવા ભાવથી તેની પૂજા કરે છે એ વધારે મહત્ત્વની વસ્તુ છે. ગીતામાં આ જે વૃત્તિ છે તેને લીધે એ કાવ્ય હિન્દુ શાસ્ત્રગ્રંથોમાં પ્રથમ પદનું અધિકારી બન્યું છે, કેમકે એ શાસ્ત્રોમાં પ્રાણ ને પ્રેરણા પૂરનારી જે ભાવના છે તે અહીં સારામાં સારી રીતે પ્રગટ થઈ છે. તે ઉપરાંત એક બીજી પણ વિશેષતા ગીતામાં છે; અને તે પરથી આપણને સમજાય છે કે તે હિંદ બહાર પહેલવહેલી જાણમાં આવી ત્યારથી હમેશાં તેને વિશ્વસાહિત્યમાં સ્થાન શા માટે અપાતું આવ્યું છે એના કર્તા વ્યાસજી લગભગ સર્વ સંસ્કૃત કવિઓને પ્રેરણા આપનાર છે, એમ પરાપૂર્વથી મનાતું આવ્યું છે. તેમની પાસેથી આપણે આશા રાખીએ એવી રીતે જ તેમણે આ ગ્રન્થના વિષયનું નિરૂપણ કર્યું છે. તેઓ અહીં ધર્મશાસ્ત્ર કે દર્શનશાસ્ત્રની ઝીણી ઝીણી ને અટપટી વીગતોની ચર્ચા કરતા નથી, પણ તેના મૂળમાં રહેલા સિદ્ધાન્તોની જ ચર્ચા કરે છે; અને સાથે સાથે માણસની ઊંડામાં ઊંડી અભિલાષાઓ જોડે તેનું અનુસંધાન કરી બતાવે છે. વળી આટલું કરવા માટે તેઓ કશી તાત્ત્વિક ચર્ચામાં ઊતરતા નથી; પણ માણસ સામે ખરેખર આવી પડેલો એક ધર્મસંકટનો પ્રસંગ લે છે, અને એમાંથી

1. ૭ ૨૧-૨૨. ૯ ૩ વળી જુઓ ૪ ૧૧.

કેમ પાર ઊતરાય તે બતાવે છે માણસને વહેવારમાં નડનારી મુશ્કેલી લઈ તેની ચર્ચા કરવાની આ જે રીત છે, તેમાં સ્વાભાવિક રીતે એક જાતની વ્યંજના રહેલી છે, એને લીધે એ ઉપદેશનો વિસ્તાર ઘણો વધી જાય છે, અને તે સર્વ દેશકાળને માટે ઉપયોગી થઈ પડે છે

પણ આ બધાનો અર્થ એવો નથી કે, એ ગ્રન્થ સમજવામા સહેલો છે ખરી વાત તો એથી ઊલટી છે અર્થ ઘટાવવાની દૃષ્ટિએ એ એક અઘરામાં અઘરો ગ્રન્થ છે તેને લીધે જ તેના પર ચોકમથ ટીકાઓ લખાવા પામી છે, ને તે દરેક ટીકા કોઈ એક યા બીજા મહત્ત્વના મુદ્દા પર બાકીની ટીકાઓથી જુદી પડે છે માણસને આદર્શનુ ભાન ભલે હોય પણ તેણે જો આત્મજય ન કર્યો હોય તો તેના અતરમાં વિસવાદ અથવા ઘર્ષણ પેદા થાય છે તેમાંથી ઊગરી જઈને જીવવુ હોય તો કેવી રીતે આચરણ કરવુ એ કોયડાનો ઉકેલ તેણે તાકીદે કર્યે જ છૂટકો હોય છે ગીતા કેવળ આ આચરણના પ્રશ્નની જ ચર્ચા નથી કરતી, પણ તે ઉપરાંત તે બ્રહ્મવિદ્યાનો ગ્રન્થ પણ છે, એમ જે માની લેવામાં આવ્યુ છે તે પણ આ અર્થભેદમાં અમુક અંશે કારણભૂત છે ગીતા એક નૈતિક પ્રશ્નની ચર્ચા કરે છે, તેથી તેમાં અવારનવાર જીવ જગત અને બ્રહ્મને લગતા દાર્શનિક પ્રશ્નોની ચર્ચા આવ્યા વિના રહેતી નથી પણ એ પ્રશ્નો તો આ ગ્રન્થના નૈતિક ઉપદેશની પૂર્વભૂમિકારૂપે જ આવે છે તત્ત્વજ્ઞાનના અન્તિમ પ્રશ્નોની વિચારણાનો પણ ગીતાના મુખ્ય ધ્યેયમાં સમાવેશ થાય છે એમ માનવુ એ અમને તો લાગે છે કે, ગીતાના સ્વરૂપ વિષે ખોટો ખ્યાલ બાંધવા જેવુ છે આ જે દાર્શનિક વિચારની ધરતી પર ગીતાનુ ચિત્ર આલેખાયુ છે તે વિચારનાં મુખ્ય અગો અસ્પષ્ટ દેખાય છે, અને તેને લીધે ટીકાકારોએ તેને વિષે જુદાં જુદાં વર્ણન આપ્યાં છે, એ સાચુ પણ એ ચિત્રનુ જે મધ્યબિંદુ—અર્થાત્ આચારને લગતો તેનો જે ઉપદેશ—છે તે તો સાવ સ્પષ્ટ છે એ ગ્રન્થના

ટીકાકારોમાં મતભેદ પડવાનુ એક બીજુ પણ કારણ છે. ગીતાનો ઉપદેશ જે પ્રસગને લક્ષમાં રાખીને અપાયો તે પ્રસગ તેઓ ભૂલી જાય છે, અને એ ગ્રન્થમાં નીતિ નિયમ અને સદાચારને લગતો સપૂર્ણ સિદ્ધાન્ત વર્ણવેલો જોવાની આશા રાખે છે. એ ઉપદેશનો જે પ્રસગ છે તે એક માણસના જીવનમા અમુક સજોગોને લીધે ઊભો થયો છે, અને તે પ્રસગને અનુકૂળ એવો આચરણનો માર્ગ બતાવવાનો શ્રીકૃષ્ણનો આશય છે જે સિદ્ધાન્તોના પાયા પર સદાચારની રચના થવી જોઈએ એવા સિદ્ધાન્તોમાંના માત્ર કેટલાક તરફ જ શ્રીકૃષ્ણ પ્રસગોપાત્ત ધ્યાન ખેચે છે, અને એ સ્વાભાવિક છે એટલે, વસ્તુતાએ જોતા નીતિનિયમ અને સદાચારને લગતી આખી ફિલસૂફી એ કઈ આ ગ્રન્થનો વિષય નથી, અને, આપણને આગળ ઉપર સ્પષ્ટ રીતે દેખાશે તેમ, એમાં કેટલાક અગત્યના વિષયોનુ સુદ્ધ નામ જ દેવાયેલુ નથી એ ગ્રન્થમા જે કેન્દ્રવર્તી નૈતિક સત્યનો ઉપદેશ કરેલો છે તેનું સ્વરૂપ સમજાવવુ, અને ભારતીય તત્ત્વચિન્તનના ઇતિહાસમાં એનુ મહત્ત્વ કેટલુ છે તે બતાવવુ એટલી જ ધારણા અમે તો રાખીશુ. એ ઉપદેશના મૂળમાં જે સિદ્ધાન્ત રહેલો છે તેની રૂપરેખા બતાવવાનો પ્રયાસ પણ અમે કરીશુ, પણ, ગીતામાં બીજા જે સિદ્ધાન્તો છૂટા-છવાયા વેરાયેલા પડ્યા છે તેની પણ ચર્ચા કરીને એ ગ્રન્થનુ સપૂર્ણ વિવેચન કરવાનો પ્રયત્ન અમે નહી કરીએ. મહાભારતમા જુદાજુદા વાદો ને વિચારોનો કેવો ખીચડો છે તે પાછળ કહેવાઈ ગયુ છે એ બાબતમા ગીતા મહાભારતને મળતી આવે છે ગીતા કાવ્યનો મુખ્ય આશય આચારને અગે ઉપદેશ આપવાનો છે, એટલે આપણે એ વિષય પહેલો લઈશુ ગીતા કયા યુગમાં રચાઈ તેને વિષે ઘણો વાદ વિવાદ થયો છે, પણ મોટા ભાગના વિદ્વાનો હવે એટલુ તો એક મતે માને છે કે તે ઈ સ પૂર્વે ૨૦૦થી મોડી તો નથી જ રચાઈ એ સાથ અત્યારે આપણે જેનો વિચાર કરીએ છીએ તે યુગમા જ આવે છે

૧

અમે ઉપર કહ્યું કે આચારને લગતો ગીતાનો જે ઉપદેશ છે તેને વિષે તો જરાયે સંદેહ કે અસ્પષ્ટતા નથી એનુ કારણ એ કાવ્યમાં વર્ણવેલો પ્રસગ અને તેની આસપાસનુ વાતાવરણ છે શરૂઆતમાં આપણે અર્જુનને વિષાદ પામતો ને લ વાની ના પાડતો જોઈએ છીએ, પણ શ્રીકૃષ્ણના ઉપદેશને પરિણામે, તે યુદ્ધમાં ભાગ લેવાનો પાકો નિશ્ચય કરે છે ગીતાની રચનામાં આ વસ્તુ બહુ અગત્યની છે પણ જો આપણે કર્મને ગીતાનો મુખ્ય બોધપાઠ ન ગણીએ તો આ વસ્તુ સાવ નિરર્થક બની જાય, એટલે આપણે એટલો તો નિશ્ચ કરવો ઘટે જ છે કે એના ઉપદેશનુ મધ્યબિન્દુ તે પ્રવૃત્તિ — અથવા ગીતાનો શબ્દ વાપરીએ તો 'કર્મયોગ'—છે, આ શબ્દનો ચોક્કસ અર્થ સમજવા માટે, એ સમાસમાં રહેલા બે શબ્દોને જુદા પાડી તેમનો વિચાર કરવો જોઈએ કર્મનો અક્ષરાર્થ છે 'જે કરવામાં આવે તે, અર્થાત્ ક્રિયા, કાર્ય કે કામ, અને બેશક એ શબ્દ આ સામાન્ય વિશાળ અર્થમાં કેટલીક વાર ગીતામાં વપરાયેલો જોવામા આવે છે,[૧] પણ ગીતા રચાઈ એ અરસામાં વૈદિક સાહિત્યના કર્મ કાંડને લગતા ભાગમાં બતાવેલી વિશિષ્ટ પ્રકારની પ્રવૃત્તિ — અર્થાત્ યજ્ઞયાગ — તે કર્મ, એવો પણ અર્થ થવા લાગ્યો હતો આ કાવ્યમાં એ શબ્દ આ ખાસ અર્થમાં ક્યાંયે વપરાયો નથી, એવુ આપણાથી કહી શકાય એમ નથી એ સાચુ,[૨] પણ ત્યાં આ શબ્દનો સામાન્ય અર્થ તો એ ખાસ નથી અહી એનો અર્થ સામાન્યપણે થાય છે પ્રજાના અમુક સમૂહો કે વર્ગોને માટે[૩] રૂઢિ ને પ્રણાલિકા અનુસાર જે કર્તવ્યો તે કાળે નક્કી થયેલાં જોવામાં આવે તે — અથવા,

૧ સરખાવો ૩ ૫ ૫ ૮-૮

૨ જુઓ ૩ ૧૪-૧૫ ૧૮, ૩

૩ સરખાવો ૪ ૧૫ (पूर्वै पूर्वतरं कृतम्), અને ૧૮ ૪૧ ત્યા ચાતુર્વર્ણ્યનો નિર્દેશ છે

બીજા શબ્દમાં કહીએ તો, જુદા જુદા સમૂહોના 'વર્ણધર્મ'.[1] આ ઉપરાંત 'કર્મ' શબ્દ એક ચોથા અર્થમાં વપરાયેલો પણ ગીતામાં કેટલીક જગાએ મળી આવે છે — ત્યાં તેનો અર્થ છે ઈશ્વરની અર્ચના અને તેને અંગે કરવાની, સ્તવન પ્રાર્થના આદિ ઉપાસનાની, ક્રિયાઓ.[2] ગીતામાં ઉપદેશેલા કર્મયોગનો વિચાર કરતી વેળા, આપણે આ અનેક અર્થોમાંથી સામાન્ય રીતે ત્રીજો અર્થ લેવો જોઈએ. એ અર્થ છે સમાજની સેવારૂપે કરવાનાં કર્તવ્યો. જ્યાં જ્યાં વ્યવસ્થિત સમાજ હોય ત્યાં બધે આવાં કર્તવ્યો એક યા બીજા રૂપમા ઠરાવેલાં હોય જ છે. 'યોગ' શબ્દનો અર્થ છે 'જૂતવું' (આ પૂર્વે પૃ. ૧૬૦) અથવા 'એકાગ્રપણે મંડવું', એટલે 'સમાજસેવાનાં કર્તવ્યોના પાલન વિષે એકનિષ્ઠા' તે 'કર્મયોગ', એવો અર્થ કરી શકાય. ઐચ્છિક કર્મમાત્રનું એક લક્ષણ એ છે કે તે કરતાં પહેલાં માણસના મનમાં કશાકની પણ આકાંક્ષા કે કામના હોય જ છે. તે કામનાને એ કર્મનો હેતુ કે તેનું ફળ કહે છે. આપણે જાણીબૂજીને કંઈ પણ કામ કરીએ છીએ ત્યારે કશીક પણ ધારણા પાર પાડવાનું ધ્યેય રાખીએ છીએ. દાખલા તરીકે આ પ્રસંગે અર્જુનના મનમાં પોતાના પૂર્વજોના રાજ્ય પર આધિપત્ય મેળવવાની કામના રહેલી છે; અને એ આધિપત્ય સંજોગવશાત્ એના કપટી પિતરાઈઓના હાથમાં જતુ રહ્યું છે, તે બને તો પાછું મેળવવા તેણે લડાઈ કરવાની પ્રતિજ્ઞા લીધી છે. એની પ્રતિજ્ઞાને કંઈ કર્મ વિષેની નિષ્ઠા ન કહેવાય; એ તો ફળ વિષેની નિષ્ઠા છે, કેમકે અહીં યુદ્ધરૂપી જે કર્મ તે પહેલેથી કલ્પી રાખેલા હેતુની સિદ્ધિમાં કેવળ સાધનરૂપ થઈ પડે છે. કર્મયોગને માટે તો કર્મ બીજા કોઈ સાધ્યના સાધનરૂપ નહીં, પણ પોતે જ સ્વતંત્રપણે સાધ્યરૂપ હોવું જોઈએ. અર્થાત્, એ કર્મમાંથી

---

૧. વર્ણધર્મની સાથે જન્મથી જોડાયેલો તેનો સાથી જે આશ્રમધર્મ છે, તેનો ગીતામાં ઝાઝો ઉલ્લેખ નથી.

૨. સરખાવો ૧૨; ૧૦

જે ફળ નીપજવાનું છે તે ફળનો વિચાર જ કર્મ કરતાં પહેલાં તેમ જ તે કરતી વેળાએ—મનમાંથી કાઢી નાખવો જોઈએ. ફળ મેળવવાનો જરા પણ વિચાર રાખ્યા વિના કર્મ કરવું તેનું નામ કર્મયોગ છે, એ વાત કહેતાં શ્રીકૃષ્ણ કદી થાકતા નથી "તને કર્મ કરવાનો જ અધિકાર છે, ફળ મેળવવાનો અધિકાર તને નથી"[1] જે કંઈ કર્મ કરવામાં આવે તેનું ફળ તો બેશક નીપજે જ છે, પણ કર્મયોગી એ ફળને કર્મનો હેતુ માનતો મટી જાય છે તેનું કારણ કેવળ એટલું જ છે કે તેના મનમાં એ ફળ મેળવવાની કામના હોતી નથી અને કામના વિનાના હેતુની કલ્પના કરવી શકય જ નથી કર્મને અંગે આ સિદ્ધાન્તને અનુસરવાથી એક મહત્ત્વનું પરિણામ એ આવે છે કે માણસ મનમાં પૂરેપૂરું સમત્વ જાળવીને કામ કરી શકે છે કામના કે સ્વાર્થને આપણા મન પર સવાર થવા દઈએ ત્યારે તેને લીધે ધર્મને જોવાની શક્તિ જ આપણી આંખમાં ન રહે એ બનવાજોગ છે અને છતાં કદાચ આપણે ધર્મને અનુકૂળ એવા સત્કર્મની પસંદગી કરી શકયા, તોપણ તે કર્મનું ફળ મેળવવાની આપણી આતુરતાને લીધે આપણે સદાચારને રસ્તેથી આડે ચડી જવા લલચાઈએ એવો ભય રહે છે ગીતામાં એક જગાએ આવા સમત્વ અર્થાત્ 'મનના સમતોલપણા' ને જ 'યોગ' નામ આપ્યું છે[2] આપણે સમાજવ્યવસ્થાના અંગરૂપ હોઈ તેને અંગે કરવાનું આપણું નિયત કર્મ આપણે સહુ કરે એવી રીતે કરવું જોઈએ અને છતાં તેમ થી આપણે પોતાને માટે કશો લાભ મેળવવાનો વિચાર મનમાંથી સદંતર કાઢી નાખવો જોઈએ —આવો જે ઉપદેશ છે તેનું જ નામ કર્મયોગ છે, અને એ જ ગીતાનો ખાસ સંદેશો છે

આ ઉપદેશનું મહત્ત્વ સ્પષ્ટપણે સમજવા માટે, આપણે તે

---

૧ ૨ ૪૭
૨. ૨, ૪૮

કાળે વેદધર્મીઓમાં પ્રચલિત એવા જીવનના બે આદર્શોનું નિરીક્ષણ કરવું ઘટે છે. એમાંનો એક આદર્શ તે નિવૃત્તિનો, ને બીજો પ્રવૃત્તિનો (આ પૂર્વે પૃ ૧૬૫) નિવૃત્તિનો આદર્શ કહેતો કે માણસે કર્મમાત્રનો ત્યાગ કરી, વહેવારની દુનિયામાંથી પૂરેપૂરા ખસી જવું જોઈએ. પ્રવૃત્તિનો આદર્શ ભલામણ કરતો કે માણસે સમાજમાં જ રહેવું જોઈએ, ને તેને અગે જે કર્ત ફરજો માથે આવી પડે તે અદા કરવી જોઈએ; પણ આ આદર્શો સ્વાર્થના તત્ત્વને પૂરેપૂરું બાતલ કર્યું નહોતું. યજ્ઞયાગ વગેરે પ્રવૃત્તિઓમા આ વગ્તુ સ્પષ્ટપણે દેખાઈ આવે છે. એવી પ્રવૃત્તિઓ કરનાર માણસોને આત્માના નિત્યત્વની જાણ હતી; એટલે તેઓ મનની ક્ષણિક વૃત્તિને વશ ન થતા, પણ પરલોકમાં ગણાનારા સુખની પ્રાપ્તિ માટે પ્રયત્ન કરતા, એ ખરું છે. છતાં તેમને ઝખના કેવળ પોતાને માટે સુખ મેળવવાની જ હતી. તેમને પરલોક વિષે આસ્થા હતી, એટલે તેઓ આ જગતના સુખને વધારે પડતું ઊંચું પદ આપવાની ભુલમાંથી તો ઊગરી જતા, પણ તેઓ જે સુખને માટે મહેનત કરતા હતા તેનુ સ્વરૂપ આ જગતના સુખ જેવું જ હતું, અને તેઓની પ્રવૃત્તિઓના મૂળમાં સ્વાર્થ રહેલો હતો એમ કહ્યા વિના ચાલે એમ નથી અને જે પ્રવૃત્તિઓને પરલોક જોડે સંબન્ધ નથી હોતો તેમા, તો તેઓ જેટલો વિચાર ફરજોનો તેટલો જ હકોનો પણ કરતા તેમને માત્ર બીજાઓ પ્રત્યેનું પોતાનું ઋણ ફેડવાનો પોતાનો ધર્મ ન દેખાતો, પણ બીજાઓને તેમની પોતાની પ્રત્યે કંઈક ઋણ અદા કરવાનું છે, ને એવી સેવા બીજાઓ પાસેથી લેવાનો પોતાનો હક છે, એમ પણ તેઓ માનતા; અને એટલે અશે ખરેખરા આત્મપરાયણ જીવનની કલ્પના સુધી પહોંચવામાં તેમને અંતરાય નડતો (પ્રસ્તાવના—પૃ ૨૫) પ્રવૃત્તિ અને નિવૃત્તિ — અથવા કહો કે કર્મ અને ચિન્તન—ના આ બે આદર્શો વચ્ચેનો મધ્યમ માર્ગ શોધી કાઢવો, અને બને માર્ગના ઉત્તમ અંશોને સાચવી રાખવા, એ ગીતાનો ઉદ્દેશ હતો. કર્મયોગ એ આવો મધ્યમ માર્ગ છે. તે

પ્રવૃત્તિનો ત્યાગ નથી કરતો, છતાં સંન્યાસની ભાવનાને સાચવી રાખે છે તે કર્મપરાયણ જીવનની માગણી કરે છે, અને છતાં સ્વાર્થી વૃત્તિઓને કામ કરવાનો જરાયે અવકાશ નથી આપતો. આમ તે બેમાંથી એકે આદર્શને ફેંકી નથી દેતો, પણ બેનો સયોગ સાધી બંનેને વિશુદ્ધ અને ઉન્નત બનાવે છે. સંન્યાસમાં આત્માની જે વિશિષ્ટ વૃત્તિ પ્રગટ થાય છે તે તો કર્મયોગમાં કાયમ જ રહે છે; માત્ર તે પ્રવૃત્તિ તરફ શંકાની નજરે જોતી મટી જાય છે. બીજા શબ્દોમાં કહીએ તો, ગીતા કર્મના સંન્યાસનો નહીં, પણ કર્મમાં સન્યાસનો ઉપદેશ કરે છે.

આ જૂના આદર્શોમાંથી એકના પ્રભાવને વશ થઈ અર્જુને લડવાની પ્રતિજ્ઞા લીધી હતી, પણ તેના પર બીજા આદર્શની અસર પડવા પામી, એમ આપણે ગીતાના આરંભમાં એનો જે ચિતાર આપ્યો છે તે પરથી જોઈ શકીએ છીએ તેણે એકાએક સંસારનો ત્યાગ કરવાનો ને યુદ્ધમાંથી ખસી જવાનો નિશ્ચય કર્યો છે. પણ તે એટલું ભૂલી જાય છે કે, નિવૃત્તિમાર્ગના ઉપદેશકોના કહેવા પ્રમાણે, સંન્યાસ લેવા ઈચ્છનાર માણસમાં ખરેખરો વૈરાગ્ય હોય તો જ તેને દીક્ષા અપાય. અર્જુનમાં સન્યાસ માટેની યોગ્યતા ઘણી ઓછી છે, અને છતાં તે સંસારનો ત્યાગ કરવાનો વિચાર કરે છે. આ બાબતમાં તે સામાન્ય માણસ કરતાં ઊંચી કક્ષાએ ખરેખર નથી પહોંચ્યો. એનો સ્પષ્ટ પુરાવો એ છે કે તેનો વૈરાગ્ય સાચા જ્ઞાનમાંથી નથી ઉદ્ભવતો, પણ સંકુચિત વૃત્તિમાંથી — અર્થાત્ સગાસબંધી વિષેના પ્રેમમાંથી — ઉત્પન્ન થાય છે[1] તે સ્વજનો ને બીજાઓ વચ્ચે ભેદ પાડવાનું છોડતો નથી; અને ગીતાના આરંભમાં તે યુદ્ધમાંથી ખસી જવાનું જે બહાનું બતાવે છે, તેના પરથી એવી છાપ પડે છે કે તેના સ્વજનો ને સગાઓ સિવાયના બીજા જે પ્રજાજનો

૧. સરખાવો ૧, ૩૨, ૬

છે તેમના હિતનો વિચાર પણ તેને મન આખર ગૌણ જ છે.[1] તેના વૈરાગ્યનું, અથવા કહો કે યુદ્ધ કરવાની તેની અનિચ્છાનું, કારણ મોટે ભાગે તો એ છે કે તે કંઈક ઓચિંતો એક પ્રકારની અસાધારણ પરિસ્થિતિમાં આવી પડ્યો છે. એટલે એમ તો ન જ કહી શકાય કે વિશ્વના સ્વરૂપ વિષે, તથા તેમાં પોતાને ભાગે આવેલા જીવન વિષે, વિચારપૂર્વક કંઈક મત બાંધીને તે ન લડવાના નિશ્ચય પર આવ્યો છે. તેની આ ઉદાસીનતા ખરું જોતાં નબળાઈનું ક્ષણિક આવેશને વશ થવાનું — પરિણામ છે. અર્જુનના વૈરાગ્ય પાછળ પણ મનમાં ને મનમાં છૂપી રીતે એવી આશંકા ને બીક રહેલી છે કે "યુદ્ધમાં કદાચ મારી હાર તો નહીં થાય?" એટલે આ વૃત્તિ મૂળમાં, શ્રી કૃષ્ણ કહે છે તેમ, હૃદયદૌર્બલ્યની છે, અને તેથી તે વિરાગ નથી પણ રાગ છે.[2] અર્જુનનું મન હજુ સંસારમાં જ ભમ્યાં કરે છે; અને પારમાર્થિક નહીં પણ વ્યાવહારિક કારણોનો વિચાર કરીને જ તે નિવૃત્તિમાર્ગ તરફ વળે છે. તેને એટલું સમજાતું નથી કે તે પોતાને માટે અથવા પોતાના કુટુંબ કે કુળને માટે લડતો નથી; પણ નાત ને દેશને માટે લડે છે; એટલું જ નહીં પણ ધર્મ ડૂબવા બેઠો છે, અને તેની રક્ષાને માટે પોતાથી બનતું બધું કરી છૂટવું એ, દરેક સદ્વિચારવાળા માણસની પેઠે, તેની પોતાની પણ ફરજ છે. અર્જુન સાચા વૈરાગ્યથી પ્રેરાયેલો નથી, એ વાતની છેલ્લી કસોટી એ છે કે તેની વાણીમાં ખેદ અને વિષાદ ભરેલા છે. તેના મનમાં કેવળ ખેદ નથી, સંશય પણ છે.[3] સંશય અને ખેદ બેમાંથી એકેય સાચા આત્મજ્ઞાનનું ચિહ્ન નથી. માણસને આત્મજ્ઞાન થાય ત્યારે તો તેના મનમાં મુક્તિ મેળવ્યાનો, ખરેખરી જીત થઈ હોય એવો, આનન્દ ઊપજવો પામે. શ્રીકૃષ્ણનો ઉપદેશ એ છે કે ખેદ અને સંશય જે

1. સરખાવો ૧; ૩૩.
2. ૨; ૩.
3. ૨; ૧ અને ૭.

આજ એથી આવે છે આપણને હવે હક્કો માગવાની ને તે ભોગવવાની એટલી તાલાવેલી હોય છે કે આપણી ફરજને તરફ આપણે કદાચ દુર્લક્ષ કરીએ એવો ભય ઉપસ્થિત થયો છે, તેથી ગીતાના ઉપદેશની જરૂર જેટલી હમેશા હતી એટલી જ આજે પણ છે. સમયના વહેવાને લીધે તેના મૂલ્યમા ઘટાડો થયો નથી, અને એ જ એની મહત્તાની નિશાની છે.

આ ઉપદેશ આપવા માટે રણક્ષેત્રની પસંદગી કરવામા આવી છે એમા એક રીતે ઔચિત્ય રહેલુ છે સમાજના હિતને ખાતર ભક્તિના બળનો ઉપયોગ કરી તેની જિદગી સુધ્ધાનો ભોગ આપવાનો પ્રસગ જેટલે અશે રણક્ષેત્ર પર આવે છે તેટલે અશે બીજે ક્યાય આવતો નથી પોતે ક્યા કારણસર લડી રહ્યો છે એની સૈનિકને ખબર હોય છે, પણ એ લડાઈનો અત કેવો આવશે તે એ ભાગ્યે જ કહી શકે છે લડાઈને અન્તે તેના પક્ષની જીત થવાની છે એમ માની લઈએ તોપણ તેને એટલી તો ખબર હોય જ છે કે એ જીતથી થનાર લાભમા ભાગ પડાવવા તે પોતે કદાચ તે વેળા હાજર ન પણ હોય જ્યા આ નિશ્ચયને લીધે તેની લડવૈયા તરીકેની જવાબદારીમા જરીપૂર ઘટાડો થવા પામતો નથી તેણે તો પોતાથી બનતો બધો પ્રયત્ન કરી છૂટવુ રહ્યુ અને તેથી તેણે સૈનિક તરીકેના પોતાના મૂલ્ય અને મહત્ત્વ પૂરેપૂરા સમજવા જોઈએ પણ એ કર્તવ્યપાલનમાથી જે કઈ લાભ નીપજશે તેમા પોતાને ભાગ મળવાનો

ઉપરાંત બીજી કશો વિચાર તેને કરવા યોગ્ય નથી. પોતાના અંગત લાભનો ખ્યાલ રાખીને કામ ન કરવું, ને છતાં પોતાથી બનતો બધો પુરુષાર્થ કરી છૂટવું, એ ઊંચામાં ઊંચી કોટિનો આપભોગ છે, અને જગતમાં એ ભાવનાનું મસ્તમા મસ્ત પ્રતિપાદન ગ્રંથોમાં પણ જોવા મળે છે પણ આપણે એટલું યાદ રાખવું જોઈએ કે પોતાના ભક્ત અર્જુનને નિમિત્ત બનાવીને, તેની મારફતે, શ્રીકૃષ્ણ ખરેખર તો માણસમાત્રને ઉપદેશ આપે છે, અને, પાછળ ક્યું તેમ જે ખાસ પરિસ્થિતિને અંગે એ ઉપદેશ અપાયો તે પરિસ્થિતિ પૂરતો જ તેનો અમલ કરવાનો છે એવું જણાયે નથી. જીવનમાં આવું ધર્મસંકટ જેને જેને આવી પડે તે સહુને માટે એ બોધ અપાયેલો છે. એનો આ જે વિશાળ અર્થ છે તેના મૂળમાં સિદ્ધાન્ત એ રહેલો છે કે પ્રવૃત્તિ કરવી એ માણસના સ્વભાવમાં જન્મથી જડાયેલી વસ્તુ છે, અને જે જીવનદર્શન આ વસ્તુ તરફ દુર્લક્ષ કરે, અથવા તેનું મહત્ત્વ છે તેના કરતાં ઓછું આંકે, તે દર્શન ખરું હોઈ શકે નહીં. ગીતામાં અનેક ઠેકાણે કહ્યું છે કે કર્મ અથવા પ્રવૃત્તિનો પૂરેપૂરો ત્યાગ કોઈ માણસથી કરી શકાતો જ નથી[1] પણ આ નૈસર્ગિક પ્રવૃત્તિને યોગ્ય દિશામાં વાળવાની જરૂર છે ખરી, કેમકે નહીં તો તેનો ઉપયોગ સ્વાર્થ સાધવામાં કે મોજશોખના સાધનો મેળવવામાં થવાનો ભય રહે છે, અને જો તેમ થાય, તો પોતાના જીવનનું જે ઉચ્ચતર ધ્યેય છે તેનું દર્શન થવામાં માણસને આ પ્રવૃત્તિ વિઘ્નરૂપ થઈ પડે એ પણ બનવાજોગ છે.

આ પ્રવૃત્તિને કઈ દિશાએ વાળવી જોઈએ? આ પ્રશ્નના ઉત્તરમાં ગીતા સહુને પોતપોતાના નિયત કર્મો કરવાનું ફરમાવે છે. "પોતાનું જે સહજ કર્મ અર્થાત્ પોતાને નિયત થયેલું ખાસ કામ હોય તે ઊંચું હોય કે નીચું હોય તોપણ કદી તેનો ત્યાગ કરવો નહીં"[2] માણસ જે કોઈ કામ કરે તે એનો સ્વધર્મ હોય એટલું બસ છે,

૧ સરખાવો ૩, ૫ ૧૮, ૧૧
૨ ૧૮, ૪૭-૮

એ કામની સ્વતન્ત્ર રીતે કેટલી કિંમત છે એ વિચારને ગીતા નહીં જેવું મહત્ત્વ આપે છે; અથવા કહો કે કશું જ મહત્ત્વ આપતી નથી. 'સ્વધર્મ' શબ્દનો વિશાળ અર્થ કરી શકાય. પણ જે પ્રસંગને અનુલક્ષીને એ શબ્દ વપરાયો છે તે પ્રસંગ જોતાં, તેમજ ગીતામાં અનેક જગાએ જે વાત સ્પષ્ટપણે કરી છે તે ધ્યાનમાં લેતાં, 'સ્વધર્મ'નો એમમાત્ર નહીં પણ મુખ્ય અર્થ એ છે કે સમાજને જે મુખ્ય વર્ગોમાં વહેંચી નાખવામાં આવેલો છે તે વર્ગોને માથે આવી પડનારી ફરજો, બીજા શબ્દમાં કહીએ તો, અહીં માણસને મુખ્યત્વે સમાજની સેવાને લગતી ફરજો અદા કરવાનું કહેવું છે—એ ફરજો સમાજમાં ઐક્ય અને શક્તિ પેદા કરે ને ટકાવી રાખે એવી મનાય છે. આ ફરજોની વીગતો આથી વધારે આપવાનો પ્રયત્ન કર્યો નથી, એ પુરવાર કરે છે કે આ ગ્રંથમાં જે ઉપદેશ સમાયેલો છે તે અતિશય વહેવારુ છે; જીવનની દરેક અવસ્થાને છાજે એવાં કામોની વીગતવાર તપસીલ આપવી અશક્ય છે એમ તે સમજે છે, અને કયે પ્રસંગે કોણે કયાં કામ કરવાં તે દરેક માણસ પોતે સદ્‌બુદ્ધિ વાપરીને અથવા તે તે પળે વિચાર કરીને કરાવી લે, એટલી છૂટ તેણે રાખી છે. આ ફરજો કંઈ તે બતાવવાનો પ્રયાસ એક બે જગાએ[1] કર્યો ખરો, પણ ત્યાંયે માત્ર આછી રૂપરેખા જ આપી છે માણસે સ્વધર્મનું પાલન કરવું એટલી આજ્ઞા માત્ર કરવાથી આ વિષયમાં પૂરી સ્પષ્ટતા થતી નથી, એમ કદાચ કોઈને લાગે. પણ આપણે એટલું યાદ રાખવું જોઈએ કે આ ઉપદેશ જે વખતે અપાયો તે જમાનામાં સમાજની વ્યવસ્થા પ્રમાણમાં સાદી હતી, અને તેથી જુદા જુદા વર્ગોની ફરજો લોકોને ઠીકઠીક સ્પષ્ટ રૂપમાં સમજાયેલી હતી. આપણે જે પ્રસંગની વાત કરીએ છીએ તે પ્રસંગે અર્જુનનો સ્વધર્મ શો હતો એ વિષે તો જરાયે શંકાને સ્થાન હોય તેને લક્ષમાં રાખીને તેની જે ફરજો, અથવા તેનાં જે કર્તવ્યો, નક્કી થાય તે સાપેક્ષ ધર્મ કહેવાય. એ સાપેક્ષ ધર્મને

1. ૨; ૩૧-૮. ૧૮; ૪૧-૪.

ગીતામાં આચરણ પરનું ધ્યાન અપાયેલું છે, એ બતાવે છે કે માણસના આચરણને લગતા પ્રશ્નનું જે નિરૂપણ આ ગ્રન્થમાં કરેલું છે તે અપૂર્ણ છે, ને તેમાં એ પ્રશ્નના અમુક અંશનો જ વિચાર કરેલો છે. દાખલા તરીકે, જેને સનાતન અથવા નિરપેક્ષ રીતે 'સદાચાર' કહી શકાય તેનો બહુ આછો નિર્દેશ માત્ર એક જગાએ કરેલો છે, ને [illegible] એનું નિરૂપણ ક્યાંયે કરતું નથી. એ નિર્દેશ સોળમા અધ્યાયમાં દૈવી ને આસુરી સંપદના વર્ણનમાં કરેલો છે ને ત્યાં આખી માનવજાતિને બે મોટા વિભાગમાં વહેંચી નાખેલી છે. ગીતા માણસના સામાજિક ધર્મ ઉપર વિશેષ ભાર આપે છે અને એમ કરીને એમ કહી શકાય કે માણસ જે સમાજ યા સમૂહનો અંગ છે તે સમાજ યા સમૂહથી એને અળગો પાડીને એનો વિચાર કરવાની ના પાડે છે.

અમે અહીં સુધી જે કંઈ કહ્યું તે પરથી એમ દેખાય છે કે કર્મયોગી કશા પ્રયોજન લક્ષમાં રાખ્યા વિના કામ કરે છે. પણ માણસ સ્વેચ્છાએ જે કામ કરે તે કંઈ ને કંઈ હેતુ વિના કરવું શક્ય દેખાતું નથી. કેમ કે કહ્યું છે કે કામના વિનાનો સંકલ્પ જગતમાં હોઈ શકે જ નહીં. ત્યારે અહીં પુરુષાર્થ કરવાનો હેતુ શો છે? આ પ્રશ્નના બે ઉત્તર ગીતામાં આપેલા છે: (૧) આત્મશુદ્ધિ[1] એટલે કે 'આત્માની શુદ્ધિ' અથવા 'મનનું પ્રસાદન', (૨) ઈશ્વરની ધારણાઓ પાર પાડવામાં સાધનભૂત થવું[2]. આ બે હેતુ બતાવેલા છે, તે પરથી એમ વાત એ પણ જોઈ શકાય છે કે અહીં બે સિદ્ધાન્તો મેળસેળ થઈ ગયેલા છે. માણસનાં કર્મ પાછળની ભાવના આ બે ધ્યેય અનુસાર જુદી જુદી હોય છે. એક માણસ જે કંઈ કામ કરે છે તે પોતાના સમાજ યા સમૂહને ખાતર કરે છે; બીજો માણસ ઈશ્વરને કાજે કામ કરે છે, અને તેનું ફળ ઈશ્વરને અર્પણ કરે છે. એક દાખલામાં જે કામ ઈતર મનુષ્યો પ્રત્યેના કર્તવ્યરૂપ લાગે છે, તે બીજા દાખલામાં

---

૧ ૫, ૧૧ ૨. ૩ ૩૦ ૯, ૨૭.

ઈશ્વરની સેવારૂપ દેખાય છે. પહેલા પ્રકારના કર્તાને શીધી રીતે એટલું ભાન હોય છે કે મારી આસપાસના વાતાવરણ જોડે મારે સંબંધ છે, અને તે સમજે છે કે મારે એ સમાજને વફાદાર રહેવું જોઈએ. બીજા પ્રકારના કર્તાને એકલા ઈશ્વરની હસ્તીનું ભાન હોય છે: તે માને છે કે ઈશ્વર સગુણ, સાકાર ને પુરુષરૂપ છે, અને જગતની સાથે સતત સંપર્ક ધરાવે છે; એટલે તે સમજે છે કે હું જે કંઈ કામ કરું છું તે ઈશ્વરનું કામ છે, ને તેથી તે કર્યે જ છૂટકો છે. પણ આપણે જે કામ કરીએ તેને ભલે સ્વધર્મનું પાલન ગણીએ કે ઈશ્વરની સેવા માનીએ, પણ તે પૂરેપૂરા અર્થમાં 'નિષ્કામ' તો નથી જ હોતું. પહેલા પ્રકારના કામમા આત્મજય અથવા આત્મશુદ્ધિનુ ધ્યેય રાખેલું હોય છે; અને બીજા પ્રકારના કામમાં ઈશ્વરે આપેલી બાંહેધરીનું વચન ફળવાની આશા રાખેલી હોય છે. એ બાંહેધરી આપતાં ઈશ્વરે કહ્યું છે કે "મારા કોઈ પણ ભક્તનો નાશ નહી થાય,"—न मे भक्तः प्रणश्यति.[1] પણ જો કર્મયોગની પાછળ આવી કામના સિદ્ધ કરવાનો હેતુ રખાતો હોય, તો એવો પ્રશ્ન ઊઠે ખરો કે તો પછી એને 'નિષ્કામ' કહેલો છે તેનો અર્થ શો? આ પ્રશ્નનો ઉત્તર આપતી વખતે, અમે પાછળ કહી ગયા છીએ કે, માણસની નૈસર્ગિક પ્રવૃત્તિને જો યોગ્ય દિશાએ ન વાળવામાં આવે, તો માણસને પોતાના જીવનનું જે ઉચ્ચતર ધ્યેય છે તેનુ દર્શન થતુ રોકવામાં એ પ્રવૃત્તિ સાધનરૂપ થઈ પડશે. એ ધ્યેય તે નીતિમય આચરણ અથવા સામાન્ય સદાચાર કરતાં કંઈક વધારે છે, એમ ગીતા માને છે. લૌકિક વાસનાનો—જેને સામાન્ય રીતે ધર્મ ગણવામાં આવે છે એવી વાસનાનો—નાશ કરવાનુ ધ્યેય તે રાખે છે, અથવા, બીજી રીતે કહીએ તો, તે આપણાં મનમાં સ્ફુરતી સહજ વૃત્તિઓને બુદ્ધિના અંકુશમાં આણીને પણ તેને તૃપ્તિ થતી નથી: તે તો એ વૃત્તિઓને ઈશ્વર તરફ વાળવા ઇચ્છે છે. તે શીખવે છે કે પોતાના કર્મમાંથી નીપજતાં લૌકિક ફળ મેળવવાની કશી ઇચ્છા રાખ્યા

---

1. ૯; ૩૧.

વિના જો પ્રવૃત્તિમય જીવન ગાળ્યું હોય, તો તેને લીધે આનંદ જીવનનો ઝોક અકુદરતીપણે વધેલો લાગે છે એ આનંદજીવનનો નિકાલ કરવો એ મનુષ્યનું એકમાત્ર ધ્યેય છે અને કર્મયોગ જેટલે અંશે આપણા મનને આ કર્મફળ પરથી વાળી લઈ આવા ધ્યેયની પ્રાપ્તિને અર્થે ચલાવે છે, તેટલે અંશે જ તે નિષ્કામ છે—એની સામે કશું ધ્યેય કે પ્રયોજન જ હોતું નથી એવું નથી આમ કર્મયોગમા હેતુનો સાવ ઉચ્છેદ કરી નથી જતો માત્ર આપણા સર્વ કર્મોને માટે એક જ હેતુ રાખવાનું તે આપણને શીખવે છે[1] એ હેતુ તે આપણા આત્માની શુદ્ધિ છે આમ એ ઉપદેશમા સમાજસેવાને અંગે સ્વાર્થના સર્વ રીતે ગમે તે ભોગે કરવા જોઈએ એવો આગ્રહ હોવાથી, તેમા વ્યક્તિ તરફ દુર્લક્ષ કરવામા આવ્યું છે એવો ભાસ થાય છે ખરો પણ વસ્તુતાએ તેમા એવું દુર્લક્ષ કરેલું નથી, કેમકે તેમા સાથે સાથે જીવનની ઉચ્ચતર કક્ષા પર માણસની પ્રગતિ થવા માટે જોગવાઈ રાખેલી છે

આ કક્ષા પર જે ધ્યેયની પ્રાપ્તિ કરવાની છે તેને વિષે બે પ્રકારની કલ્પના કરેલી છે કર્મયોગીની સામે જે બે પ્રકારનો હેતુ રજૂ કરેલો છે તેને અનુસરીને આ બે કલ્પના પેદા થઈ છે એ હેતુ જો તત્ત્વપ્રજ્ઞાનનો હોય તો ધ્યેય આત્મસાક્ષાત્કારનું રહે છે, એથી ઊલટું જો હેતુ ઈશ્વરના પ્રયોજનની સિદ્ધિમાં સાધનરૂપ થવાનો હોય, તો ધ્યેય ઈશ્વરદર્શનનું રહે છે આમાંનું પહેલું ધ્યેય તે ઘણે ભાગે ઉપનિષદોમાં બતાવ્યું છે તેવું સમજવાનું છે તે બ્રહ્મરૂપ થવાનું (બ્રહ્મ ભૂ)[2] અથવા બ્રહ્મમા લીન થઈ જવાનું છે બીજું ધ્યેય તે ઈશ્વરના સાન્નિધ્યમાં પહોંચવાનું છે[3] પણ પહેલા ધ્યેયની અસર એના પર પડવા- થી, તે કેટલીક વાર બ્રહ્મભાવ—અર્થાત્ ઈશ્વર સાથેના એકીકરણ—

૧ જુઓ બૃહદારણ્યક ઉપનિષદ ઉપરનું શાંકરભાષ્ય (આનંદાશ્રમ આવૃત્તિ) પૃ ૫૭ ૫૮

૨ ૧૮, ૫૩

૩ ૪, ૯ ૬ ૨૫

રૂપે દેખાય છે: 'જે માણસ અન્તકાળે મારું જ સ્મરણ કરતો દેહ છોડીને આ લોકમાંથી ચાલ્યો જાય છે તે અચૂક મારા સ્વરૂપમાં પ્રવેશ કરે છે[1] અહીં અગત્યનો મુદ્દો એ છે કે મોક્ષની અવસ્થામાં જીવનું જીવપણું અથવા નોખું અસ્તિત્વ કાયમ રહે છે ખરું?—અથવા કહો કે જીવ તે જીવ રહીને મોક્ષ મેળવી શકે છે ખરો? નિર્ગુણબ્રહ્મવાદી મત મોક્ષાવસ્થામાં જીવનું જીવપણું કાયમ રહેવા સામે ચુકાદો આપે છે; સગુણબ્રહ્મવાદી મત તેની તરફેણમાં ચુકાદો આપે છે. સગુણબ્રહ્મવાદી મત જીવનું ઈશ્વર સાથેનું ઐક્ય અથવા તાદાત્મ્ય સ્વીકારતો નથી એ ખરું; પણ જીવની ઇચ્છા ઈશ્વરની ઇચ્છામાં ભળી જાય છે એમ તો તે કબૂલ કરે જ છે. બ્રહ્મભાવ અર્થાત્ સાયુજ્ય, કે ઈશ્વરના સાંનિધ્યની પ્રાપ્તિ અર્થાત્ સામીપ્ય, આ બેમાંથી ગમે તે ધ્યેય સ્વીકારીએ, તોપણ તેમાં સંસારને—અર્થાત્ પાપ પુણ્યાદિ દ્વંદ્વોથી ભરેલા જગતને—તરી તેની પાર જવાનું તો રહેલું જ છે. આ ધ્યેય—ખાસ કરીને બીજું ધ્યેય—મરણ પછી પ્રાપ્ત કરવાનું છે એમ બતાવનારાં વચનો ગીતામાં છે ખરાં.[2] પણ તેમાં પ્રચલિત કલ્પના એ છે કે એ ધ્યેય આ ભવે જ પ્રાપ્ત કરી શકાય એવું છે.[3] પૂર્ણત્વને પામેલા મનુષ્યનાં[4] એકથી વધારે વર્ણન ગીતામાં આવે છે; અને અગિયારમા અધ્યાયમાં ભક્તને થયેલા ઈશ્વરના અપરોક્ષ દર્શનનું રોમાંચકારી વર્ણન આપેલું છે.[5] આ પૂર્ણત્વની દશાને 'બ્રાહ્મી સ્થિતિ', 'ઈશ્વરમાં નિવાસ' વગેરે જુદા જુદા અનેક શબ્દોથી વર્ણવી છે.[6] એ સ્થિતિનું વિશિષ્ટ લક્ષણ છે શાન્તિ. માત્ર જે માણસ પોતાની નજર આગળ આત્મસાક્ષાત્કારનો આદર્શ રાખે છે તેની વૃત્તિ

---

૧. ૮; ૫

૨ ૮; ૫. ૩ સરખાવો ૫; ૧૯, ૨૬.

૪. ૨; ૫૫–૫૮. ૧૪; ૨૨–૨૫.

૫. ૧૧; ૮ માં 'હું તને દિવ્ય ચક્ષુ આપું છું'—दिव्यं ददामि ते चक्षुः એ વચન છે તે જુઓ.

૬ સરખાવો ૨; ૭૨. ૧૨; ૮.

મુખ્યત્વે જ્ઞાનની હોય છે; અને બીજા માણસની વૃત્તિ મુખ્યત્વે ભક્તિની, અર્થાત્ ઈશ્વર વિશેના ઉત્કટ પ્રેમ અથવા અનુરાગની, હોય છે. પહેલા દાખલામાં કર્મયોગની સમાપ્તિ જ્ઞાનમાં થાય છે; અને તે જ્ઞાનને લીધે માણસ 'ભૂતમાત્રમાં પોતાના આત્માને અને પોતાના આત્મામાં ભૂતમાત્રને જોઈ' શકે છે.[1] બીજા દાખલામાં ઈશ્વરની સાથે પ્રેમભાવથી અનુસંધાન સધાય છે ત્યારે ભક્તિની પરાકાષ્ઠા થઈ મનાય છે. એકને જો આપણે જ્ઞાનનો આદર્શ કહીએ, તો બીજાને પ્રેમનો આદર્શ કહી શકાય, માત્ર એ પ્રેમ તે ઈશ્વર પ્રત્યેનો, અને તેના દ્વારા તેનાં સરજેલા પ્રાણીઓ પ્રત્યેનો છે. પણ આપણે ભલે ગીતાને જ્ઞાનયોગનું શાસ્ત્ર માનીએ કે ભક્તિયોગનુ; એ બે ઉપરાંત તે એટલે જ અંશે કર્મયોગનું પણ શાસ્ત્ર છે જ.

આ સંબંધમાં એક મુદ્દા વિષે ખાસ ધ્યાન ખેંચવાની જરૂર છે. આ પૂર્ણત્વની સ્થિતિ અથવા સિદ્ધાવસ્થામાં પણ માણસે કર્મ કરવાનું ચાલુ રાખવું જોઈએ, એમ ગીતા ફરમાવે છે; કેમકે બહારની પ્રવૃત્તિમાં એવું કશુ તત્ત્વ નથી જેને અતરની શાંતિ જોડે વિરોધ કે વિસંવાદ હોય. ગીતાએ કર્મને કેવુ ઊંચું પદ આપ્યુ છે તે આપણે અહીં જોઈએ છીએ. તેણે એવો કોઈ સમય કલ્પેલો નથી જ્યારે કર્મ અર્થાત્ પ્રવૃત્તિનો સર્વથા ત્યાગ કરવો યોગ્ય ગણાય. તેના મત પ્રમાણે તો અકર્મ અર્થાત્ નિષ્ક્રિયતા એ કુકર્મના જેટલી જ નિંદાને પાત્ર છે. આ વિષયમાં ઉપનિષદોમાં પ્રસિદ્ધિ પામેલા ગજા જનક વિદેહી તથા શ્રીકૃષ્ણનાં દૃષ્ટાન્તો આપણી નજર સામે પડેલાં છે. એમાંના એક પૂર્ણત્વને પામ્યા છે, ને બીજા તો સદાકાળથી પૂર્ણ છે જ; અને બંનેએ[2] કર્મ કરેલાં છે. આવો મત સંન્યાસને સર્વ પ્રકારની નિષ્ક્રિયતાથી અળગો પાડી તેને વિષેની કલ્પના જ સાવ બદલી નાખે છે. નિવૃત્તિના આદર્શનું આ

---

૧. ૬; ૨૯. સરખાવો ૪; ૩૩.

૨. ૩; ૨૦-૨૮.

રૂપાન્તર એ ગીતાએ હિંદુ તત્ત્વચિન્તનમાં આપેલો એક બીજો અગત્ય ફાળો છે. એટલે કર્મયોગનો આપણે બેવડો અર્થ કરવાનો છે—એ અર્થનો સંબન્ધ આંતર સંગ્રામવાળી પૂર્વાવસ્થા જોડે છે; એ અવસ્થા શિષ્ય, દૃઢ નિશ્ચયપૂર્વક, સ્વાર્થી અથવા સકામ પ્રવૃત્તિનો ત્યાગ કર પાછળ નિરંતર મંડ્યો રહે છે. બીજો અર્થ ઉત્તરાવસ્થા જોડે સંબન્ધ ધરાવે છે. તે વખતે, તેને સત્યનું દર્શન થાય છે, ત્યારે અંતરનો સંગ્રામ શમી જાય છે, અને તેનાથી સત્કર્મ આપોઆપ થવા માંડે છે—અંતરમાં જે દૃઢ પ્રતીતિ થઈ હોય છે તે જ બહાર સત્કર્મરૂપે પ્રગટ થા છે. પહેલા અર્થમાં કર્મયોગ સાધનરૂપ છે,[૧] અને આ સાધનરૂપ કર્મયોગ એ જ ગીતાનો મુખ્ય વિષય છે. બીજા અર્થવાળો કર્મયોગ ગ્રન્થમાં અવારનવાર દેખા દે છે; અને સાધકે જે ધ્યેય નજર સા રાખવાનું છે તેના એક લક્ષણરૂપે ત્યાં એવા કર્મયોગનો નિર્દેશ કરેલો છે

આ વિષય સમાપ્ત કરતાં પહેલાં આપણે એક બીજા મહત્ત્વના પ્રશ્નનો ઉલ્લેખ કરવો જોઈએ એની ચર્ચા ગીતામાં કરી છે ખરી પણ બહુ ટૂંકામાં કરી છે.[૨] અત્યાર સુધી ગીતાના જે ઉપદેશનું નિરૂપણ થયું તેમાં એમ માની લીધેલું છે કે જીવનના વહેવારમાં માણસ ચાહે તે રસ્તો લેવાની સ્વતન્ત્રતા ધરાવે છે. પણ વાસ્તવિક રીતે એમ દેખાય છે કે પોતાની પ્રકૃતિને—અર્થાત્ પોતાના સ્વભાવને—અનુસર્યા સિવાય તેનો છૂટકો નથી એટલે કદાચ કોઈ એમ કહે ખરુ કે એની પ્રકૃતિમાં જો બુરાઈનો અંશ વધારે હશે, તો તેને સન્માર્ગે ચાલવા ગમે તેટલું સમજાવશો તોયે તે પથ્થર ઉપર પાણી જેવું થશે. આ વાંધાનો જવાબ આપતાં ગીતા પહેલાં તો એ બતાવે છે કે માણસના મનમાં ભૂરું કામ કરવાની વૃત્તિ કેવી રીતે કામ કરે છે. "દરેક ઇન્દ્રિયને તેના પદાર્થને વિષે હમેશાં રાગ અને દ્વેષ હોય છે. માણસે તેમાંથી એકેને વશ થવું

૧. સરખાવો ૫; ૬ ૬-૩.
૨. જુઓ ૩; ૩૩-૪૩.

ધર્મનું નથી કેમકે એ માણસના શત્રુઓ છે" એટલે કે માણસનો ખરો સ્વભાવ આપોઆપ કામ નથી કરતો, પણ હમેશાં આપણી હીન વૃત્તિને—અથવા, આ સંબંધમાં આપેલા વર્ણન અનુસાર, આપણા અંતરમાં રમતા 'કામ'ને—ઉત્તેજિત કરીને તેની પાસે તે પોતાનું કાર્ય કરાવે છે. 'ઇન્દ્રિયો મન અને બુદ્ધિ એ કામનું રહેઠાણ છે, એની મારફતે તે માણસને મોહ પમાડે છે. તેથી તું એ ઇન્દ્રિયો વગેરેને પહેલાં વશ કર. તેમ કરવાથી તું એ વિનાશકારી શત્રુનો નાશ કરી નાખશે.' એટલે આપણે આપણી ઇચ્છા વિરુદ્ધ (अनिच्छन्) પાપ કરવા હડસેલાઈએ છીએ એવું જે અર્જુને માની લીધું છે તે ખોટું છે. અલબત્ત આપણે એવી રીતે હમેશાં તણાતા નથી. માણસના મનમાં ઊઠતી સાવ સહજ વૃત્તિ—ઝુકાવથી—દોરાઈને તેનાથી જે કંઈ કામ થઈ જાય છે તેને માટે એ જરા પણ જવાબદાર ગણાતો નથી. હા, એ સારી યા નરસી વૃત્તિ કે ઝુકાવને માટે તે જવાબદાર છે ખરો. બીજી બાજુ, જે કર્મોને નીતિ કે સદાચારની દૃષ્ટિએ પાપ યા પુણ્ય કહી શકાય છે તે કર્મો હમેશાં [illegible] સ્વેચ્છાએ અને નિશ્ચયપૂર્વક કરેલાં હોય છે. એટલે એ સંજોગોમાં પૂરો વિચાર કરીને જુદી રીતે વર્તવાની તક તેને મળી ચૂકેલી હોય છે. તેણે કામ-વૃત્તિની પ્રેરણાને વગર વિચારે વશ ન થવું જોઈએ, અને પોતાને મળેલી એ તક જતી ન કરવી જોઈએ. પણ આપણે એ 'કામાત્મા' તરફ સાવ દુર્લક્ષ કરી શકીએ ખરા? એ પ્રશ્ન તો આપણી સામે હજુ ઊભો જ રહે છે. ઉત્તર એ છે કે આપણે જો માત્ર મનથી સંકલ્પ કરીએ તો દુર્લક્ષ જરૂર કરી શકીએ; કેમકે એ કામાત્મા કરતાં ઉચ્ચતર એવા આત્માની હસ્તી આપણા અંતરમાં છે એવું ભાન આપણને છે. "અગ્નિ ધુમાડાથી ઢંકાયેલો હોય ત્યારે દેખાય છે એવો' એ આત્મા ભલે અડધો ઢંકાયેલો હોય પણ તે હસ્તીમાં છે એ વિષે તો શંકા જ નહીં. એ આત્મા છે તે જ અંતરમાં કામના ને સંકલ્પ વચ્ચે—પ્રેય અને શ્રેય વચ્ચે—લડાઈ ઊભી કરે છે. અંતરમાં ચાલતા એ

યુદ્ધની જાણ આપણ માણસોને થયા વિના રહેતી નથી, આપણને એ યુદ્ધની જાણ છે તેને લીધે જ આપણે ક્યારેક પણ પ્રેયને છોડી શ્રેયને પસંદ કરી શકીશુ, કેમકે એ પ્રત્યગાત્માનો સ્વભાવ એવો કે તે કદી કામાત્માને તાબે નહી થાય આપણે પતન પામી કાયમ માટે પાછા પશુજીવનમાં ઊતરી પડ્યા હોઈએ તો વાત જુદી છે માણસ અંતરમાથી ઊઠતા શાંત અને ધીમા અવાજની સામે પોતાના કાન બંધ કરી શકતો નથી, એ ખરી હકીકત છે. ગીતા એ હકીકતને આધાર લે છે, અને આપણને કહે છે કે "તમે આત્મા વડે આત્મા સ્થિર કરો."[1] આપણા બે આત્મામાથી ઊતરતી કોટિનો અર્થાત્ કામાત્મા જે ધારણાઓ પાર પાડવા માગે, તેને જરા પણ ધ્યાનમા લીધા વગર કર્મ કરવાની ભલામણ ગીતા આપણને કરે છે. એક વાત આપણે યાદ રાખવાની છે આપણી નજર સામે સ્વાર્થી હેતુ આવીને ઊભો રહે ત્યારે, અથવા તેટલે પ્રસંગે જ, આપણે ઊતરતા ધ્યેયને ખસેડી તેની જગાએ ઊંચુ ધ્યેય રાખવાનુ છે એવુ નથી એમ કહેવું વહેવારમા કદાચ અશક્ય નીવડે એટલે ગીતા આપણને કહે છે કે "તમે અગમચેતી રાખો. સાચા આદર્શનો કાયમને માટે સ્વીકાર કરી પહેલેથી જ સજ્જ થાઓ એ આદર્શના સ્વીકારનો ગર્ભિત અર્થ એ છે કે તમારા જીવનમા એક અખડ ને એકધારો હેતુ રહેલો છે. એ હેતુ તમારા સર્વ કર્મોમા દેખાઈ આવે એવી કાળજી રાખો" આપણે જીવનમા ઘણા કામ કરવા પડે છે એ કામની પાછળ હેતુ જુદા જુદા હોય એ અનિવાર્ય છે એ અનેકવિધ હેતુને બદલે આપણાં સર્વ કર્મોની પાછળ એકધારુ અર્થાત્ આપણા આત્માની શુદ્ધિનુ — ધ્યેય રાખવાનુ ગીતા આપણને કહે છે, તેનો અર્થ ઉપર બતાવ્યો તેવો છે સભવ છે આ રસ્તે આગળ વધતા મુશ્કેલીઓ નડે, પ્રગતિમા વિલબ થાય, અને તેને માટે સતત આત્મશિક્ષણની જરૂર પણ પડે. પણ ગીતા, આપણને આપણાથી બનતો પૂરો પ્રયાસ કરી છૂટવાનુ

---

[1] ૩, ૪૩

પ્રોત્સાહન આપવા માટે, એવી ખાતરી આપે છે કે તમે આત્મવિકાસને માટે જે કંઈ કરો તેમાંથી કશું ખેરાત એળે જવાનું નથી ' એમાં કોઈ પણ પ્રયત્નનો નાશ થતો નથી, તેમ તેનું ફળ આવવામાં કોઈ વિઘ્ન પણ નડતું નથી આ ધર્મનું જરાક પાલન પણ આપણને ધ્યેયની સમીપ લઈ જવામાં મદદ કરે છે '[1] વળી કહ્યું છે ' હે તાત ! કલ્યાણ કર્મ કરનાર કોઈ પણ માણસની દુર્ગતિ થતી નથી[2] અહીં આ ઉપદેશ મર્મનો થઈ પડે છે ને સાચા આત્મા વિશેની આપણી કલ્પનાને સ્પષ્ટ બનાવે છે, અને આપણે જે રસ્તે જઈએ છીએ તેના પર આગળ ચાલવાનું ઉત્તેજન આપણને આપે છે અહીં જે પ્રશ્ન ચર્ચેલો છે તે આત્મસ્વાતન્ત્ર્ય અથવા ઇચ્છાસ્વાતન્ત્ર્યનો હોઈ આપણને પરિચિત છે માત્ર ગીતાએ બીજા વિષયોમાં કર્યું છે તેમ અહીં પણ પ્રસ્તુત પ્રસંગને અંગે ઊભા થતા મુદ્દાની ચર્ચા કરીને જ સન્તોષ માન્યો છે અહીં ચર્ચાનો મુદ્દો એ છે કે માણસને ઉચ્ચતર જીવનનો રસ્તો પસંદ કરવાની છૂટ અથવા સ્વતન્ત્રતા છે કે નથી ?

ગીતાના ઉપદેશમાં કર્મના સિદ્ધાન્ત વિષે આસ્થા રાખવાનું પણ કહ્યું છે એ સિદ્ધાન્તમાં ગર્ભિત રીતે નિયતિ અર્થાત્ અવિચળ નિયમનો સ્વીકાર કરેલો છે એક તરફ આ નિયતિ ને બીજી તરફ આત્મસ્વાતન્ત્ર્ય એનો મેળ કેમ બેસે ? — એ પ્રશ્ન ઉપરના પ્રશ્ન સાથે નિકટનો સમ્બન્ધ ધરાવે છે એટલે આપણે અહીં ટૂંકામાં એનો પણ વિચાર કરીએ આપણે જે કંઈ કામ કરીએ તે જો ભૂતકાળમાં કરેલાં આપણાં કર્મોનું અનિવાર્ય પરિણામ હોય તો માણસને માથે નીતિઅનીતિની કશી જવાબદારી રહે જ નહીં અને આત્માનો પુરુષાર્થ નિરર્થક થઈ પડે આ વિષયનો વિચાર કરતાં આપણે એટલું યાદ રાખવાની જરૂર છે કે આપણે કરેલા દરેક કર્મનું બેવડું પરિણામ આવે છે કર્મ-

---

૧ ૨, ૪૦ ૨ ૬ ૪૦

ફળના સિદ્ધાન્ત અનુસાર એમાંથી જે દુઃખ કે આનન્દ નીપજે તેને એનું 'મીધું પરિણામ' કહી શકાય. આપણા દરેક કામનું આવું મીધું પરિણામ તો આવે જ છે, પણ તે ઉપરાંત તેનાથી આપણામાં એક એવું વલણ પેદા થાય છે જેને લીધે આપણે ભવિષ્યમાં એ જ કામ ફરી વાર કરવા પ્રેરાઈએ છીએ. આ વલણને કહે છે 'સંસ્કાર'; અને કર્મનુ જે સીધું પરિણામ તેને કહે છે તેનું 'ફળ.' દરેક કામનું ફળ નીપજ્યે જ છૂટકો; એ ફળ નીપજતુ રોકી શકાય નહીં. પણ કર્મના સિદ્ધાન્તમાં નિયતિનો કંઈ અંશ હોય તો તે આટલો જ છે. બીજી તરફ, સંસ્કારો પર અંકુશ રાખવાની પૂરેપૂરી શક્તિ આપણા અંતરમાં પડેલી છે; એટલે એ સંસ્કારો જ્યારે કર્મરૂપે પ્રગટ થવા જાય તે વખતે આપણે એમના પર નિયમન મૂકી એમને ધારી દિશાએ વાળી શકીએ છીએ આમ આ સિદ્ધાન્તમા એવું કશુ નથી જેને લીધે માણસને માથેથી જવાબદારી સાવ ઊતરી જાય અથવા તો તેનો પોતાનો પુરુષાર્થ ફોગટ થઈ પડે. કર્મના સીધા પરિણામ અથવા ફળની બાબતમાં જે નિયતિનુ તત્ત્વ કામ કરે છે, અને જેને લીધે માણસને પોતાના કર્મનુ ફળ ભોગવ્યા વિના છૂટકો જ થતો નથી, તે જોઈને આપણે ગભરાઈને હતાશ થવુ ઘટતુ નથી; ઊલટુ એનાથી તો આપણને પુરુષાર્થ કરવાનો જોસ્સ ચડવો જોઈએ. એનાથી તો આપણામા ભવિષ્યને માટે આત્મવિશ્વાસથી કામ કરવાની શક્તિ આવવી જોઈએ. અને આપણા જે પૂર્વકર્મો પર આપણો કશો અંકુશ હવે રહ્યો નથી તેના પરિણામરૂપે અત્યારે જે કંઈ બને તેને વિષે આપણે બેપરવા બનવુ જોઈએ એટલે, કર્મના સિદ્ધાન્તની બાબતમાં અગત્યનો મુદ્દો એ છે કે તે આપણા મનમાં આશા, અને સન્તોષ તથા તિતિક્ષા, બંનેનો સંચાર કરે છે — આ બે વાતો એકબીજાની વિરોધી દેખાય છે ખરી છે —; ભવિષ્યને માટે આશા, અને વર્તમાનમાં જે કંઈ બને તેને વિષે સન્તોષ તિતિક્ષા આ દૈવવાદ નથી, પણ એનાથી સાવ ઊલટી જ વસ્તુ છે.

૨

હવે ગીતાના તાત્ત્વિક અથવા દાર્શનિક સિદ્ધાન્ત પર આવીએ અહીં આપણને દેખાય છે કે પાછળ કહેવાઈ ગયું તેમ, દાર્શનિક સિદ્ધાન્તને ગીતામાં ગૌણપદ અપાયેલું છે, અને તેથી તેની વિગતોનો સ્પષ્ટપણે નિશ્ચય થઈ શકે એમ નથી પણ એટલું તો ચોખ્ખું દેખાય છે કે ગીતામાં સિદ્ધાન્તોનું સમ્મિશ્રણ થયેલું છે બ્રહ્મની નિષ્પ્રપંચ નહીં પણ સપ્રપંચ કલ્પના પર ભાર દેનારો જે વિચાર ઉપનિષદમાં છે તે વિચારનો એક પ્રવાહ ગીતામાં વહેતો દેખાય છે, એટલું તો સહુ કબૂલ કરશે ઉપનિષદમાંથી લીધેલાં વચનો આખી ગીતામાં ઠેરઠેર આવે છે, અને જેને ઉપનિષદોનો અવતરણ કહી શકાય એવા શ્લોકો કે શ્લોકના ચરણો પણ કેટલીક જગાએ દેખાય છે[1] ઉપનિષદને લગતા, સીધા તેમજ આડકતરા બન્ને પ્રકારના, આ ઉલ્લેખો પરથી કોઈને કદાચ એમ માનવાનું મન થાય કે ગીતા એ કેવળ વેદાન્તનો જ ગ્રન્થ છે આ મત તો જૂના વખતથી ચાલ્યો જ આવે છે એનો પુરાવો પેલા પ્રસિદ્ધ શ્લોકમાંથી મળે છે શ્રીકૃષ્ણે તેમનું બાળપણ ગોપગોપીઓની વચ્ચે ગાળ્યું હતું, એ પરથી આ શ્લોક તેમને ગીતારૂપી દૂધ દોહનારા આલેખ્યા લાગે છે વળી એમાં ઉપનિષદોને ગાય કહી, અને અર્જુનને વાછડાની ઉપમા આપી છે આમ ગીતા ઉપનિષદની બહુ ઋણી છે એ ખરું પણ તેણે એના ઉપનિષદમાંથી જ વિચારો લીધા છે એમ માનીએ તો તે ખોટું ગણાય કેમકે આપણે જાણીએ છીએ કે એમાં વિચારનો એક બીજો પ્રવાહ પણ ભળેલો છે એ પ્રવાહ તે ભાગવતધર્મની ભક્તિનો[2] ગીતાના વ્યાવહારિક ઉપદેશમાં પણ આ બે ભિન્ન ભિન્ન પ્રવાહોનાં મુખ્ય અંગોનું વર્ણન અગાઉના પ્રકરણોમાં અપાઈ ગયું છે ખરું જોતાં એ બે પ્રવાહો

---

૧ ગીતા ૨ ૨૯ તથા ૬, ૧૧ ને અનુક્રમે કઠ ૨ ૭ તથા શ્વે ૨, ૧૦ સાથે સરખાવો

૨ ૭, ૧૯ તથા ૧૧, ૫૦ મા વાસુદેવ ના નામનિર્દેશ સરખાવો

વચ્ચે તાત્ત્વિક સિદ્ધાન્તો પરત્વે જે ભેદ છે તેને લીધે જ, આચરણ પરત્વે તેમનામાં ભેદ પડેલો છે. કેટલાકે એવો મત દર્શાવ્યો છે કે ગીતામાં ઉપનિષદનો સિદ્ધાન્ત પહેલાં લેવાયો; અને પછી આગળ ઉપર, ભાગવતધર્મના પ્રચારને સારુ, એ ગ્રન્થમાં ફેરફારો કરવામાં આવ્યા. બીજા કેટલાક કહે છે કે આથી સાવ ઊલટી જ વાત બનેલી; અને ભાગવતધર્મના વિચારો તેમાં પહેલેથી હતા, ને ઉપનિષદના સિદ્ધાન્તો પાછળથી ઉમેરવામાં આવ્યા. આ બેમાંથી ભલે ગમે તે મત ખરો હોય, પણ એટલું તો ચોક્કસ છે કે ગીતામાં જુદા જુદા સિદ્ધાન્તોની મેળવણી જાણીબૂઝીને કરવામાં નથી આવી સેનાર્તના શબ્દ કહીએ તો, એ 'સ્વયંભૂ સંમિશ્રણ' છે જો ઇરાદાપૂર્વક મિશ્રણ કરવામાં આવ્યું હોત, તો આજે એ કાવ્યમાં એકબીજાથી ઊલટા વિચારો જોડાજોડ પડેલા દેખાય છે તેમ પડી રહેવા ન પામ્યા હોત.[1]

કેટલાક વિદ્વાનોને ગીતામાં વિચારના એક ત્રીજા પ્રવાહની— અર્થાત્ સાંખ્યની — અસર પડેલી દેખાઈ છે તેઓ કહે છે કે સાંખ્યદર્શન ઘણું જૂનું — વસ્તુતાએ ઉપનિષદ જેટલું જૂનું — છે, અને ભાગવતધર્મે તેના ઇતિહાસ દરમ્યાન બહુ શરૂઆતમાં, પોતાના વિચારો માટે યોગ્ય પ્રકારનો તાત્ત્વિક અથવા દાર્શનિક આધાર મેળવવા સારુ, સાંખ્યદર્શનનો ઉપયોગ કરી લીધો છે આ વિદ્વાનોના મત પ્રમાણે, ગીતામાં પ્રગટ થતો ભાગવતધર્મ આ રીતે 'દાર્શનિક વિચારોથી સજ્જ' થઈ ચૂકેલો[2] છે. અને તેઓ કહે છે કે આ કારણથી જ સાંખ્યના તત્ત્વોને એ ગ્રન્થમાં સ્થાન મળેલું છે. પણ એક વાત તો સહુએ કબૂલ કરેલી છે. ગીતામાં જે ત્રીજો વિચાર દેખાય છે તે સાંખ્ય મતને પૂરેપૂરો મળતો આવે છે એમ ન કહી શકાય, કેમકે એની વચ્ચે કેટલાક મહત્ત્વના ભેદ છે દાખલા તરીકે, ગીતા

---

૧ દા. ત. જુઓ ૯; ૧૯ અને ૧૬; ૧૯.
૨. જુઓ ગાર્બે : 'ઇંડિયન એંટીક્વેરી' (૧૯૧૮)

જે 'ઉત્તમ પુરુષ'ને[1] માને છે તેને સાંખ્ય મતમાં ક્યાંયે સ્થાન મળેલું નથી. વળી કૈવલ્ય — અર્થાત્ પ્રકૃતિના પાશમાંથી પુરુષની મુક્તિ—એ સાંખ્યનો સુપ્રસિદ્ધ આદર્શ છે પણ ગીતામાં તેનો ઉલ્લેખ ક્યાંયે આવતો નથી. ગીતામાં તો જીવનનું ધ્યેય જુદું— અર્થાત્ 'બ્રહ્મરૂપ થવાનું' કે ઈશ્વરના સાંનિધ્યમાં પહોંચવાનું'— છે. પ્રકૃતિના પાશમાંથી છૂટવાનો વિચાર આ બીજા આદર્શમાં ગર્ભિત રીતે મોજૂદ હોય એ બનવાજોગ છે કેમકે જડ તત્ત્વના પંજામાંથી જોર કરીને છૂટ્યા વિના આત્મા પોતાના મૂળ રહેઠાણમાં પહોંચી શકે એ સંભવિત નથી. પણ આપણે યાદ તો એ રાખવાનું જ કે પ્રકૃતિના પાશમાંથી મુક્તિ મેળવવી એને અહીં અન્તિમ આદર્શ માન્યો નથી. એ તો એક ઇતર સાધ્યનું કેવળ સાધન છે. સાંખ્યદર્શનનો આદર્શ નિષેધાત્મક છે, જ્યારે ગીતાનો આદર્શ ભાવરૂપ છે. એકમાં કંઈક મટી જવાપણું છે, જ્યારે બીજામાં કંઈક થવાપણું છે. આવા ભેદોનો ખુલાસો આપવા એમ કહેવામાં આવે છે કે ગીતામાં જે સાંખ્ય છે તે ભાગવતધર્મને અનુકૂળ બનાવી લેવામાં આવ્યું છે, તે આ તફાવતનું કારણ છે. ગીતામાં વિચારોનો આ ઉપરાંત પણ એક પ્રવાહ છે એમ કહેવા માટે કંઈક આધાર છે, એમાં શંકા નથી. કેમકે ગીતામાં ઉપનિષદોનો જે સિદ્ધાન્ત રજૂ થયેલો છે તેનું જૂનું સ્વરૂપ એ ગ્રન્થમાં બધે એકસરખું સચવાઈ રહ્યું નથી. પણ તેમાં ક્યાંક માયાવાદ (અર્થાત્ જગતની હસ્તીને સાચી ને પારમાર્થિક માનનાર મત) તથા દ્વૈતવાદ તરફ પ્રગતિ થયેલી જોવામાં આવે છે. ઉપનિષદમાં એકજ સત્યને કેટલીક વાર બ્રહ્મ, આત્મા અને જગત એ ત્રિવિધ રૂપે વર્ણવેલું દેખાય છે, જો કે એ ત્રણ રૂપ વચ્ચે વસ્તુતાએ કશો ભેદ સ્વીકારવાનો આશય નથી. ગીતામાં એ ત્રણને છૂટા પાડવા તરફ તથા તેમને સમાન કક્ષાવાળા માનવા તરફ ઝોક દેખાય છે, જો કે એમાંના છેલ્લાં બેને—અર્થાત્

---

૧ ૧૫, ૧૭–૧૮

આત્મા અને ભૌતિક જગતને—હજુ પણ બ્રહ્મ—અર્થાત્ પરમ તત્ત્વ પર આધાર રાખનારાં ગણવામાં આવે છે.[૧] ઉપનિષદમાં ભૌતિક જગતને બ્રહ્મમાંથી ઉત્પન્ન થયેલું માનવામાં આવતું; તેને બદલે હવે તે પ્રકૃતિમાંથી ઉત્પન્ન થયેલું મનાય છે, અને પ્રકૃતિને જીવાત્મા—જેને ગીતામાં 'પુરુષ' કહેલો છે—તેનાથી ભિન્ન અને તેની સામે ઊભી રહેલી બતાવવામાં આવે છે. મહાભારત આખાને સમગ્રપણે જોતાં તેમાં આવો મત જણાય છે, અને તે કંઈક અંશે સાંખ્યને મળતો આવે છે, એ તરફ અમે આ જ પ્રકરણમાં પાછળ ધ્યાન ખેંચ્યું છે. પણ એ ભાગવતધર્મને અનુકૂળ બનાવવા સારુ બદલીને રજૂ કરેલો સાંખ્ય સિદ્ધાન્ત છે એમ માનવું યોગ્ય નથી. એ ઉપનિષદના વિચારે સાંખ્ય દર્શન તરફ કરેલા પ્રયાણની દિશામાં એક ડગલું છે. આમ માનવું વધારે સયુક્તિક શા માટે છે તેનાં કારણો અમે હવે પછીના ખંડમાં, સાંખ્ય દર્શનનું નિરૂપણ કરતી વખતે, બતાવીશું. સાંખ્યના વિકાસની કઈ અવસ્થા ગીતામાં રજૂ થયેલી છે તે કહેવું મુશ્કેલ છે, કેમકે એ સિદ્ધાન્તનો ઇતિહાસ હજુ ઝાંખો ને અસ્પષ્ટ છે.

---

૧ સરખાવો ૯; ૧૦.

પ્રકરણ ૫

બૌદ્ધ દર્શનનો પૂર્વયુગ

બૌદ્ધ દર્શનની પૂર્વાવસ્થાને તેની ઉત્તરાવસ્થાથી જુદી પાડવી જોઈએ તેની ઉત્તરાવસ્થાનો વિકાસ તો, બુદ્ધે ઉપદેશ આપ્યા પછી લાંબે વખતે, બ્રાહ્મણ દર્શનોની જોડાજોડ થયો હતો આ બીજી અવસ્થાનું નિરૂપણ અમે હવે પછીના—દર્શનોને લગતા—ખંડમાં કરીશું, અને આ પ્રકરણમાં તો તેની પૂર્વાવસ્થાનો જ વિચાર કરવાનું રાખીશું એ પૂર્વાવસ્થાને હવે 'પાલી બૌદ્ધ ધર્મ', 'ત્રિપિટકનો બૌદ્ધ ધર્મ', 'દક્ષિણી બૌદ્ધ ધર્મ', અને 'થેરવાદ' (અર્થાત્ સ્થવિરવાદ—એટલે કે વૃદ્ધોનો સિદ્ધાન્ત) એવા વિવિધ નામથી ઓળખવામાં આવે છે આ મહાન ધર્મના સ્થાપકનો જન્મ આશરે ઈસવી સનના છઠ્ઠા સૈકાના મધ્યભાગમાં થયો હતો તેમનું નામ સિદ્ધાર્થ હતું, અને તેઓ ગોતમ અથવા ગૌતમ નામના પ્રાચીન ગોત્રના હતા તેમણે જ્ઞાન અર્થાત્ બોધિની પ્રાપ્તિ કરી, અને તેને લીધે તેઓ જીવનરૂપી સ્વપ્નમાંથી જાગ્રત થઈ સત્યનું દર્શન કરી શક્યા, એના ચિહ્નરૂપે તેમને પાછળથી 'બુદ્ધ' (અર્થાત્ જાગેલા) એ ઉપનામ લગાડવામાં આવ્યું તેમના જીવનની વીગતો સારી પેઠે જાણીતી છે, એટલે તે અહીં આપવાની જરૂર નથી એટલું કહેવું પૂરતું છે કે નગરમાં કે તેની નજીક, એક ક્ષત્રિય કુટુંબમાં તેમનો જન્મ થયો હતો. અને ત્રીસેક વરસની ઉમરે ભરયુવાનીમાં તેમણે સંસારનો ત્યાગ કરી, મહેલ છોડી, સત્યની શોધ કરવા વનમાં વાસ કર્યો હતો સંસાર

તજવાનું તાત્કાલિક કારણ એ હતું કે આખી માનવજાતિને તેમણે જે દુઃખથી પીડાતી જોઈ એ દુઃખને વિષે તેમના મનમાં નિરંતર વિચારો આવ્યા કરતા હતા. એ જમાનામાં જે માણસને પરમાર્થપ્રાપ્તિ માટે પુરુષાર્થ કરવો હોય તે તપ ત્યાગ તિતિક્ષાનો માર્ગ લેતો;[1] એટલે બુદ્ધે પહેલાં કઠણ તપ કર્યું. પણ એ દિશામાં એમને સફળતા મળી નહીં; એટલે તેમણે ઓછી કડકાઈવાળો નવો ક્રમ આદર્યો. આ બીજા પ્રયત્ન દરમ્યાન તેમને આખરે સત્યનો પ્રકાશ ઝબકારાની પેઠે દેખાયો. દુઃખનું સ્વરૂપ કેવું છે, અને એ દુઃખને જડમૂળથી નાબૂદ કરવાનો ઉપાય શો, એ સ્પષ્ટ રીતે સમજાયું. તેમને માનવજાતિ વિષે ખરેખરો પ્રેમ હતો, એટલે, આત્મસન્તોષની વૃત્તિ ધારણ કરીને બાકીની જિંદગી વનમાં ગાળવાનું તેમને રુચ્યું નહીં. તેઓ તરત જ માણસોનાં રહેઠાણમાં પાછા આવ્યા; અને જે સત્યના દર્શનથી તેમને પોતાને બોધ અને નિર્વાણ પ્રાપ્ત થયાં હતાં તે સત્યનું જ્ઞાન લોકોમાં ફેલાવાનું લાંબું ને પવિત્ર કાર્ય શરૂ કર્યું. એક શ્લોક બુદ્ધના વચન તરીકે ઘણા લાંબા વખતથી ચાલ્યો આવે છે. તેની મતલબ એ છે કે 'દરેક માણસના દુઃખનો ભાર હું મારે માથે લઈ લઉં એથી જો જગતને સુખ થતું હોય, તો હું તેમ કરવા રાજી છું.'[2] જીવનભર પરિશ્રમ કરીને તેમણે લોકકલ્યાણનું જે કામ કર્યું તેની પાછળ કેવી લાગણી રહેલી હતી, તે આ વચન પરથી ઘણી સારી રીતે દેખાઈ આવે છે. આ કામમાં તેમને મુશ્કેલીઓ તો ઘણી નડી; કેમકે એ વખતે અનેક પ્રતિસ્પર્ધી સિદ્ધાન્તો શ્રેષ્ઠ પદ મેળવવા માટે માંહોમાંહે કજિયા કરી રહ્યા હતા. પણ બુદ્ધે પોતાનો પ્રયત્ન

૧. તે વખતના એક તપસ્વી ઉપદેશક અજિત કેસકંબલીને વિષે એમ લખેલું છે કે તે માણસના વાળનું બનાવેલું વસ્ત્ર પહેરતો—એ વસ્ત્ર ખરાબમાં ખરાબ હતું. કેમકે તે શિયાળે ઠંડું ને ઉનાળે ગરમ લાગતું.

૨. कलिकलुषकृतानि यानि लोके
मयि निपतन्तु विमुच्यतां तु लोकः ।
कुमारिलः तन्त्रवार्तिक १; ३; ४.

અનેક ચાતુર્માસ ગાળ્યા, અને ઉચ્ચ અસાધારણ સફળતા પ્રાપ્ત કરી. ખાસ કરીને તેમના ઉપદેશનો બહોળો ફેલાવો થયો, અને ઉત્તર તેણે વિકાસ પામીને વિશ્વધર્મનું રૂપ ધારણ કર્યું એટલું જ નહિ, તે ભારતીય તત્ત્વ ચિન્તનમાંથી ફાલેલા સૌથી ઉત્તમ ફળોમાંનું એક છે. તેના અનુયાયીઓ આખા એશિયા ખંડના, ઘણા દૂર આવેલા, ભાગોમાં મળી આવે છે. કોઈકે સાચું કહ્યું છે કે 'પશ્ચિમને માટે જેમ ખ્રિસ્તી ધર્મ એ સંસ્કૃતિનું વાહન હતો, તેમ પૂર્વના ઘણા મોટા ભાગને માટે બૌદ્ધ ધર્મે પણ એ જ કામ કર્યું છે.' બુદ્ધ ઘણી વૃદ્ધ ઉંમરે પરિનિર્વાણ પામ્યા. માનવજાતિના આધ્યાત્મિક ઇતિહાસમાં જે મોટામાં મોટી વ્યક્તિઓ થઈ ગઈ તેમાંના તેઓ એક છે, અને તેમના જીવનમાંથી માણસમાત્રને જે પાઠ મળે છે તે ભારે ભારે પ્રેરણા આપે એવા છે.

બુદ્ધે કોઈ ગ્રન્થો લખ્યા નહોતા, અને તેમના ઉપદેશને વિશે અમુક પ્રમાણમાં અનિશ્ચિતતા છે તેનું કારણ એ છે કે તેમના પરિનિર્વાણ પછી ઘણે વખતે જે ગ્રન્થો સંકલિત થયેલા તેમાંથી તેમનો ઉપદેશ વીણીને ભેગો કરવાનો રહે છે. તેથી એ ગ્રન્થોમાં તેમના પોતાના વચનો જ ચોક્કસ સચવાઈ રહેલા છે એમ ન માની શકાય. આ ગ્રન્થો તેમના ઉપદેશનો જે હેવાલ આપે છે તે પૂરેપૂરો પ્રમાણભૂત નથી, એમ એમાંના જ એકમાં આપેલી નીચેની વાત પરથી દેખાય છે.[1] બુદ્ધના પરિનિર્વાણ પછી તેમના એક જૂના શિષ્ય પૂર્ણ રાજગૃહ આવ્યા. દરમ્યાન બીજા શિષ્યોએ ભેગા થઈને સંઘને લગતા જે જે નિયમો ઠરાવ્યા હતા તે સ્વીકારવાનું તેમને કહ્યું. પણ પૂર્ણે તેમ કરવાની ના પાડી અને કહ્યું 'મેં સાક્ષાત્ તથાગતને મુખેથી જે કંઈ સાંભળ્યું છે તેને જ હું તો વળગી રહીશ.' આમ આ ગ્રન્થોનું સંકલન પ્રમાણમાં મોડેથી થયેલું છે અને આ પ્રકરણમાં જે કંઈ કહ્યું છે તેને માટે આવા ગ્રન્થોનો જ આધાર લીધા વિના ઉપાય

૧ જુઓ ઓલ્ડનબર્ગ બુદ્ધ (અંગ્રેજી અનુવાદ) પૃ. ૩૪૪

નથી. એટલે એને વિષે એમ જ માનવું રહ્યું કે બૌદ્ધ ધર્મના ઇતિહાસની પ્રારંભિક અવસ્થાઓનું આ વર્ણન છે, એમાં બુદ્ધના પોતાના ઉપદેશની એકેએક વિગત સચવાયેલી છે એમ ન કહી શકાય એમાં કેટલાક ભાગ એવા છે જે નિઃશંકપણે પછીના વિચારનું પરિણામ છે, તેમજ તેમાં બુદ્ધની[1] પહેલાંના વિચારો પણ દાખલ થઈ ગયા હોય એ બનવાજોગ છે બુદ્ધે પોતે તો એ વિચારોને અપનાવ્યા ન હોય, પણ તેમના જે અનુયાયીઓએ પિટક–ગ્રન્થોનું સંકલન કર્યું તેમણે એ જૂના વિચારોનો પણ સમાવેશ તેમાં કરી દીધો હોય બૌદ્ધ દર્શનના પૂર્વયુગ વિષે જ્ઞાન મેળવવા માટે આપણે આ જે પ્રાચીન ગ્રન્થોનો આધાર લેવો પડે છે, તે પાલીમાં લખાયેલા છે પાલી એ, સંસ્કૃતની પેઠે, સાહિત્યમાં વપરાતી એક બોલી હતી, અને તેને મગધમાં બોલાતી ભાષા જોડે સંબંધ હોય એવો પૂરો સંભવ છે આ ગ્રન્થો ઘણે ભાગે સંવાદોના રૂપમાં છે, અને આપણે આજે જેને ‘ પદ્ધતિસર ’ કહીએ એવી કોઈપણ વિષયની ચર્ચા એમાં નથી તેમાં રૂપકો ને આખ્યાયિકાઓ દ્વારા વિચાર રજૂ કરેલા છે બુદ્ધના સિદ્ધાન્તો વિષેના આપણા જ્ઞાનમાં જે અનિશ્ચિતતા છે તે કેટલેક અંશે આ સંજોગને પણ આભારી ગણવી જોઈએ આ ગ્રન્થો પર ઢગલાબંધ ટીકાઓ રચાઈ છે એ ટીકાઓને જો કોરે રાખીએ, તો મૂળ ગ્રન્થ ત્રણ પ્રકારના છે, અને અને તેમને ત્રિપિટક એ નામે ઓળખવામાં આવે છે ત્રિપિટક એટલે ધાર્મિક પ્રણાલિકાની ત્રણ ટોપલીઓ — અર્થાત્ ત્રિવિધ આગમ, અથવા ‘ ધાર્મિક વખાણોનું બાઈબલ ’ આ ત્રણ પિટક તે આ પ્રમાણે છે સુત્ત એટલે બુદ્ધના પોતાના વચનો, વિનય એટલે ભિક્ષુસંઘના આચારને લગતા નિયમો, અને અભિધમ્મ એટલે તાત્ત્વિક ચર્ચાઓ આ ગ્રન્થોમાં જે સિદ્ધાન્તનું પ્રતિપાદન કરેલું છે તે, અગત્યના વિષયો પરત્વે, ઉપનિષદોના સિદ્ધાન્તથી જુદો, એટલું જ નહીં પણ તેનાથી ઊલટો, છે એ સાચું છતાં એ બેની વચ્ચે સામાન્ય દૃષ્ટિએ

1. ધર્મ એટલે બુદ્ધોપદેશ, વિનય એટલે ભિક્ષુસંઘના નિયમો

અન્યાપાદ્ય છે ખરું જોતાં એથી જુદી સ્થિતિ હોઈ શકે જ નહીં, કેમકે એ બેમાંના દરેક સિદ્ધાન્તમાં એકનું એક ભારતીય માનસ સમાન ભાવે પ્રગટ થયેલું છે[1] એ અર્થમાં એમ ગણી શકાય કે ઉપનિષદોના ચિન્તને બૌદ્ધ દર્શનના વિશિષ્ટ ઉપદેશને માટે રસ્તો તૈયાર કર્યો[2] અને ઘણી વાર આપણને જે પ્રવાહ અસ્ફુટમાત્ર શરૂ થયેલા ઉપનિષદોમાં દેખાતા હતા તેમને બુદ્ધ માત્ર આગળ વધારીને તેમના તર્કસિદ્ધ પરિણામ સુધી પહોંચાડે છે દાખલા તરીકે પ્રાચીન ઉપનિષદોનો આ મોટો એક સગુણ આત્મા ઈશ્વરને માનવાની વિરુદ્ધ છે બુદ્ધ એ કલ્પનાનો સાવ છેદ જ ઉડાડી દે છે વળી ઉપનિષદોના ઘણા વચનોમાં આત્માના નિરાત્મક વર્ણનો આપેલાં છે, અને આત્માને નિર્ગુણ માનેલો છે બુદ્ધ આત્માની કલ્પનાને સાવ બાતલ જ કરી નાખે છે આ બે સિદ્ધાન્તોમાં સામ્ય દર્શાવનારા બીજા પણ મુદ્દા છે પણ બૌદ્ધ દર્શનમાં કર્મના સિદ્ધાન્ત વિશે આગ્રહ બતાવેલો છે, તે તો ઉપનિષદની વિચારધારા સાથેનો તેનો સમ્બન્ધ સિદ્ધ કરનારો સ્પષ્ટમાં સ્પષ્ટ પુરાવો છે કર્મના સિદ્ધાન્તનું રૂપ તેના આ નવા પ્રયોગમાં ભલે ગમે તેટલું બદલાયું હોય પણ બુદ્ધના ઉપદેશમાં એ સિદ્ધાન્ત વિશેની આસ્થાને સ્થાન મળેલું છે એ વિશે શંકા નથી અને ઉપનિષદોના તત્ત્વજ્ઞાનમાં એ સિદ્ધાન્ત અગત્યનું સ્થાન ધરાવે છે, એ તો આપણે સારી પેઠે જોઈ ગયા છીએ

બૌદ્ધ દર્શનમાં કઈ કઈ મોટી ખાસિયતો જોવામાં આવે છે, તેની નોંધ કર્યા પછી અમે એ વિચારધારાની વિગતોમાં ઊતરીશું

(૧) બૌદ્ધ દર્શન દુઃખવાદી* છે તેના ઉપદેશનો સાર એ છે

---

૧ જુઓ બ્લૂમફીલ્ડ 'રિલિજિયન ઓફ ધી વેદ' પૃ ૨-૩ ઓલ્ડનબર્ગ 'બુદ્ધ' પૃ ૫૩

૨ જુઓ ભાગ ૧૩૨ રીપ ડેવીડ્ઝ 'ધી અર્લી હિસ્ટરી ઓફ ઇન્ડિયા' પૃ ૩૬૧ જો ગો આર્ક્સ 'સેક્રેડ કન્સેપ્શન ઓફ બુદ્ધિઝમ' પૃ ૬૮ ૬૯

*અહીં મૂળ અંગ્રેજી શબ્દ Pessimistic છે તેને માટે ગુજરાતીમાં

કે જગત બધુ દુ.ખમય છે (सर्वं दुःखम्) 'જગત પહેલવહેલુ પેદા થ ત્યારથી માણસોનાં આંસુનાં જે પૂર વહ્યાં છે તેની સરખામણીમા સ સમુદ્રોના બધાં પાણી ભેગા કરો તોયે ઓછાં પડે.'[1] સંસારમા સૌથી સાચી કોઈ વસ્તુ હોય તો તે દુઃખ છે, અને એ દુ.ખોમાથી છૂટી જવુ એ માણસનુ સૌથી મોટુ ધ્યેય છે. બુદ્ધના ઉપદેશને અમે 'દુઃખવાદી' કહીએ છીએ, એનો અર્થ એવો કરવાનો નથી કે એમાં માણસોને હતાશ થઈ બેસી રહેવાનુ શીખવ્યુ છે. બીજા કેટલાક મતો ઇહલોક ને પરલોકમાં સુખ મળવાનુ વચન આપે છે, તેવુ વચન બૌદ્ધ મતમા આપેલુ નથી, એ વાત સાવ સાચી છે પણ તે એટલુ તો કહે જ છે કે માણસ ઇહલોકમા ને આ ભવે શાન્તિ મેળવી શકે છે, અને પછી તે દુ ખને વશ થવાને બદલે દુ ખ પર વિજય મેળવે છે. જીવનમા દુ ખનુ જે ઘણુ પાસુ છે તેના પર આ મતમા ભાર મૂકેલો છે, એમા શક નથી. પણ એ ભાર તો માત્ર એટલુ જ બતાવે છે કે માણસો સામાન્ય રીતે જે જીવન વ્યતીત કરે છે તે શોક અને દુઃખથી કલુષિત થયેલુ હોય છે, પણ શોક અને દુ ખ એનાં અવિભાજ્ય અંગો છે એવુ કહેવાનો આશય નથી બુદ્ધે, તેમના પ્રવચનોમાં, સસારમાં ફેલાઈ રહેલા દુ ખની વાત કરી છે એ ખરુ; પણ તેમણે સાથેસાથે દુ ખમાથી છૂટવાનો રસ્તો પણ બતાવ્યો છે એક ગ્રથમા તેમણે આ વચન કહ્યાની નોધ છે 'પહેલા અને અત્યારે પણ દુ ખ અને દુ.ખનો નિરોધ એટલુ જ હુ ઉપદેશુ છુ'[2]

(૭) એ દર્શન પ્રત્યક્ષવાદી છે બુદ્ધનો જન્મ થયો તે પહેલાના યુગમાં, કેટલાક વખતથી તરંગી વિચારો તે વાતાવરણ આક્રાન્ત વ્યાપી રહ્યું હતું એમ કહીએ તો ચાલે તાત્ત્વિક પ્રશ્નોના વિશે હદ બહારની ચર્ચા થવાથી વિચારમાં અરાજકતા ફેલાવા લાગી હતી બુદ્ધનો ઉપદેશ એની સામે પ્રતિક્રિયારૂપ હતો. અને તેમાં આપણને જીવનની ખરી, વાસ્તવિક હકીકતો તરફ પાછા જવાનો સતત પ્રયત્ન જોવા મળે છે બુદ્ધના જમાનામાં જે માન્યતાઓ પરંપરાથી ચાલી આવતી હતી તેને અનુસરીને, બુદ્ધ ઘણીવાર તેમનાં પ્રવચનોમાં ભૂલોક સિવાયના ઈતર લોકો (જગતો)ની, તથા તેમાં વસતાં પ્રાણીઓની, વાત કરી હતી આ વાતો, ઘણેક અંશે, લોકભાષામાં ચાલતા રૂઢિપ્રયોગો જેવી હતી અને જે માણસને એ જમાનાની ભાષા વાપરવી હોય તેને આ પ્રયોગો વાપર્યા વિના ચાલે જ નહીં એવું હતું બુદ્ધને કર્મના સિદ્ધાન્ત વિશે જે આસ્થા હતી તેને લીધે પણ તેમણે આ વાતો કહી હોય એ બનવા જોગ છે, કેમકે એ સિદ્ધાન્તમાં તો મરણ પછીની અવસ્થાને વિશે ચોક્કસ ઉલ્લેખ હોય જ છતાં તેમના ઉપદેશનું જે તારતમ્ય હતું તેને વિશે એમ કહી શકાય — જે કોઈ વસ્તુ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનથી જાણી શકાતી નથી તેને એમાંથી બાતલ કરેલી છે વૈદિક પરંપરાનું પ્રામાણ્ય—ખાસ કરીને યજ્ઞયાગ વિષેનું—તેમણે પૂરેપૂરું ઉડાવી દીધું કેટલાક આધુનિક વિદ્વાનોના મત અનુસાર અતિપ્રાકૃતિક તત્ત્વ વિશેની આસ્થા એ બુદ્ધના ઉપદેશનું અવિભાજ્ય અંગ હતું એ વિદ્વાનો એમ પણ કહે છે કે એ જમાનાનું જે માનસિક વાતાવરણ હતું તેનાથી એ ઉપદેશ છૂટો પડી જાય કે તેનાથી પાર જાય એ શક્ય જ નહોતું[1] પણ આપણે એટલું યાદ રાખવા જેવું છે કે પ્રત્યક્ષવાદને માનનારા મતો એ વખતે અસ્ત થયા નહોતા (પ્રકરણ ૩) એટલે, બુદ્ધના ઉપદેશમાં વ્યાપી રહેલી જે સામાન્ય ભાવના હતી તે જોતાં આપણને એમ માનવાનું મન થાય છે કે પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન અને તર્કના ક્ષેત્રની પેલી પાર કશા તત્ત્વની હસ્તી

---

૧ કીથ 'બુદ્ધિસ્ટ ફિલોસોફી' પૃ ૨૯ થી આગળ

છે એમ બુદ્ધે માન્યુ નહોતું. પાછળથી એ સિદ્ધાન્તનો વિકાસ મુખ્યત્વે બુદ્ધિવાદના ધોરણ પર થયો, એમ આપણે આગળ ઉપર જોઈશુ. એ હકીકત પણ અમારા આ મતને ટેકો આપે છે.

(૩) એ દર્શન વ્યવહારવાદી છે દુઃખ જગતમાં સર્વત્ર વ્યાપી રહેલુ છે, અને દુઃખ એ જીવનનુ મુખ્ય લક્ષણ છે, એવો બુદ્ધનો મત હતો. એ દુઃખ રોકવા ને તેમાથી છૂટવા માટે જે કઈ કરવું જરૂરી હતુ તેટલાનો જ ઉપદેશ બુદ્ધે આપ્યો તેમનાં સખ્યાબંધ પ્રવચનોમાં તેઓ કયા સિદ્ધાન્તને અનુસર્યા હતા, તે સ્પષ્ટ રીતે બતાવનારી નીચેની વાત એક સુત્તમાં આપેલી છે. બુદ્ધ એકવાર શિશુપ વૃક્ષની તળે બેઠા હતા. એ વૃક્ષનાં થોડાક પાન હાથમા લઈ તેમણે ત્યા ભેગા થયેલા શિષ્યોને પૂછ્યુ: 'ભિક્ષુઓ, આ શિશુપ વૃક્ષ પર આટલા જ પાન છે કે આથી વધારે છે?' ભિક્ષુઓ કહે 'બેશક આ વૃક્ષ પર તો આથી ઘણા વધારે પાન છે' બુદ્ધે કહ્યુ "તે જ પ્રમાણે એટલુ ચોકસ સમજો કે મે તમને જે કઈ કહ્યુ છે તેના કરતા વધારે હુ જાણુ છુ' પણ પોતે જાણતા હતા તે બધાનુ વિવરણ તેમણે કર્યું નહી, કેમકે તેમ કરવાથી તેમને કશો વહેવારુ લાભ દેખાયો નહી એમને લાગ્યુ કે એથી તો ઊલટુ આ શ્રોતાઓને નકામુ કુતૂહલ પેદા થશે, અને તેઓ દુ:ખનો નિરોધ કરવાના કાળ પાછળ મૂકી પડવામા ઢીલ કરશે તેમણે શિષ્યોને કહ્યું: 'હે ભિક્ષુઓ, મે તમને એ બધુ કેમ કહ્યુ નથી? હે ભિક્ષુઓ, મે તમને એ બધું એટલા માટે કહ્યુ નથી કે એનાથી તમને કશો લાભ થવાનો નથી. એનાથી વિશુદ્ધિમા ઉમેરો થવાનો નથી, વિષયવાસનાને વશ કરવામા મદદ મળવાની નથી, પાપનો વિરોધ થવાનો નથી, તમજ શાન્તિ, પ્રજ્ઞા, સબોધ કે નિર્વાણ એમાથી કશાની પ્રાપ્તિમા સહાયતા થવાની નથી તેથી મે તમને એ બધુ કહ્યુ નથી' [૧] દુઃખ અને પાપમાથી મુક્ત કેમ થવાય એ એક જ વાતની પરવા એમને હતી, અને જીવ,

---

૧. ઓલ્ડનબર્ગ: 'બુદ્ધ,' પૃ ૨૦૪-૫

જગત તથા ઈશ્વરને લગતા સૂક્ષ્મ નાસ્તિક પ્રશ્નો ઊઠાવવાનો વખત તેમની પાસે નહોતો, તથા તેમ કરવાની જરૂર પણ તેમને લાગી નહોતી. આમ તેમના ઉપદેશમાં તેમણે જે વસ્તુ સાધનામાં ઉપયોગી નીવડે એવી છે એ જોવા તરફ જ મુખ્ય લક્ષ આપ્યું હતું. તેમણે કહ્યું 'તત્ત્વ ચર્ચાથી કોઈ શુદ્ધ થતું નથી, પણ કેવળ શાન્તિથી જ શુદ્ધ થાય છે.' કેટલીક વાર એમ કહેવામાં આવે છે કે બુદ્ધ અજ્ઞેયવાદી હતા અને બીજા કેટલાક આક્ષેપ કરે છે કે નિર્વાણનું નિરૂપણ કર્યું છે તેને વિશે બુદ્ધે મૌન સેવ્યું એનું કારણ એ હતું કે અન્તિમ તત્ત્વો વિષેના એમના જ્ઞાનમાં નિશ્ચિતતા નહોતી.[1] પણ આમ કહેનાર એવું ભૂલી જાય છે કે બુદ્ધના ઉપદેશ માંથી આવો અર્થ તારવવો એ તેમની આધ્યાત્મિક નમ્રતા ઉપર [illegible] શા ઉપરથી [illegible] જેવું છે. 'તેઓ જો સત્ય જાણનાર ન હોત તો પોતાને બુદ્ધ અર્થાત્ જ્ઞાની છે એવું તેમણે માન્યું જ ન હોત.'[2]

૧

આમ પૂર્વયુગનું બૌદ્ધ દર્શન 'દ્વૈતવાદી,' અને 'બાહ્યાર્થવાદી' અર્થાત્ જગતના પદાર્થોની હસ્તી સ્વતન્ત્ર રીતે સાચી માનનારું, છે. [1] પણ સાથેસાથે એટલું યાદ રાખવું જોઈએ કે આ પારિભાષિક શબ્દોનો જે અર્થ સામાન્ય રીતે કરવામા આવે છે તે અર્થ બૌદ્ધ દર્શનની પૂર્વાવસ્થાને લાગુ પડે છે એમ જો આપણે માનીએ, તો આપણે મોટી ભૂલ કરી બેસશું. આ બન્ને વિષયમાં બૌદ્ધ દર્શનનો મત બહુ જ જુદી જાતનો છે; કેમકે, આપણે હમણાં જ જોઈશું તેમ, એક બીજા અર્થમા આત્મા કે ભૌતિક જગત એમાથી એકેની હસ્તીનો સ્વીકાર એ દર્શને કર્યો નથી, એમ કહેવું પણ એટલું જ સાચું ગણાશે. તાત્ત્વિક વિષયોમા પૂર્વયુગીન બૌદ્ધ દર્શનના મુખ્ય વિચારો નીચે પ્રમાણે છે :

(૧) એક લેખક કહે છે 'આપણને જગતમા જે અનુભવ અથવા પ્રતીતિ થાય છે તેમા દરેક પળે આપણને કાંઈ પણ વિશિષ્ટ જ્ઞાન કે દર્શન થાય છે — દાખલા તરીકે, ગરમી કે ઠંડી, તેજ કે છાયા, રાગ કે દ્વેષ, દુઃખ કે સુખ સામાન્ય રીતે એમ મનાય છે કે આ સંવેદનો અને વિચારો સ્વતન્ત્ર હસ્તી ધરાવતા નથી, પણ તે બધા 'આત્મા' નામે ઓળખાતા નિર્વિકાર તત્ત્વના ગુણ છે બુદ્ધે અનિત્ય અને અસ્થિર એવાં સંવેદનો (અર્થાત્ ઇન્દ્રિય વિજ્ઞાનો) ને વિચારોની જ હસ્તી સ્વીકારી, અને ઉપલા અર્થમા આત્માની હસ્તીનો અસ્વીકાર કરી કહ્યું કે એવી કલ્પનાને માટે કશો આધાર નથી. એ જ વાત આધુનિક પરિભાષામા કહેવી હોય, તો એમ કહેવું જોઈએ કે તેમણે ચેતનાની જુદી જુદી અવસ્થાઓનો સ્વીકાર કર્યો, પણ ચિત્તની હસ્તી કબૂલ રાખી નહીં. આ સંવેદનો ને વિચારો, તથા તેઓ જેની સાથે જોડાયેલા છે તે ભૌતિક કલેવર, એ પોતે જ આત્મા છે, એવો બુદ્ધનો મત હતો. આત્મા તે આ સર્વનો સંઘાત (અર્થાત્ સમૂહ કે સંગ્રહ) છે,

---

૧ સરખાવો પ્રો. શેરબાટ્સ્કી અજન, પૃ ૭૩. ત્યા પૂર્વયુગીન બૌદ્ધ દર્શનને 'કટ્ટર અનેકત્વવાદી' કહ્યું છે

અને એ સંઘાતથી ભિન્ન, કે એની અંદર અભિન્નપણે રહેલું, બીજું કોઈ તત્ત્વ છે એમ માનવાની બુદ્ધે ના પાડી. મિસિસ રાઈસ ડેવીડ્ઝના અનોખા શબ્દોમાં કહીએ તો બુદ્ધના મત પ્રમાણે, 'વેદનાઓનો દરબાર ભરીને બેઠેલો કોઈ જીવ-રાજા કથાય છે જ નહીં.'[1] આ સંઘાતને કેટલીક વાર 'નામરૂપ' કહેવામાં આવે છે. 'નામરૂપ' એ જૂનો ઉપનિષદનો શબ્દ છે (પ્રકરણ ૨), પણ એનો અર્થ અહીં ઘણો બદલાઈ ગયો છે.[2] ઉપનિષદમાં 'નામ'નો અર્થ અભિધા કે સંજ્ઞા થાય છે. અહીં એ અર્થ રહ્યો નથી. અહીં તો, સંઘાતમાંના જે માનસિક (અથવા ચૈતસિક) અવયવો છે તેને 'નામ' કહ્યા છે અને બીજો જે 'રૂપ' શબ્દ છે તેનો અર્થ અહીં છે ભૌતિક શરીર. એટલે 'નામરૂપ' એ સમાસનો અર્થ છે માનસિક અને શારીરિક તત્ત્વ, અને એ રીતે 'મન અને શરીર'નો પર્યાય ગણી શકાય. એટલે, 'નામ' શબ્દના અર્થમાં જે ફેરફાર થયો છે તે જો આપણે ઘડીભર ભૂલી જઈએ તો એમ કહી શકાય કે ઉપનિષદોમાં જે વસ્તુઓને અન્તિમ અથવા પરમાર્થિક માની નહોતી તેને જ બુદ્ધે સત્યરૂપ માની, અને ઉપનિષદોએ એ સર્વ વસ્તુઓના મૂળમાં રહેલા અધિષ્ઠાનને જ પારમાર્થિક સત્ય માન્યું હતું તેને માટે બુદ્ધે એ અધિષ્ઠાનની હસ્તીનો જ ઇનકાર કર્યો.[3] આ સંઘાતનું એક બીજું પણ વર્ણન આપ્યું છે. તેમાં એ સંઘાતના માનસિક અવયવોનું વધારે બારીકાઈથી પૃથક્કરણ કરેલું છે.

---

૧ 'બુદ્ધિસ્ટ સાઈકોલોજી', પૃ ૯૮

૨ બુદ્ધના ઉપદેશમાં એક ઠેકાણે આ શબ્દ મૂળ ઉપનિષદના જેવા જ અર્થમાં કાયમ રાખેલો દેખાય છે. જેમકે પ્રતીત્યસમુત્પાદ (અથવા કાર્યકારણ પરંપરા)માં નામરૂપને વિજ્ઞાનથી જુદું ગણાવ્યું છે. જુઓ આ પુસ્તકમાં આગળ ઉપર તથા સરખાવો ઓલ્ડનબર્ગ, 'બુદ્ધ', પૃ ૨૨૯ પરની પાદટીપ.

૩ પણ આ બંને મતમાં એમ માન્યું હતું કે નામરૂપમાંથી મુક્તિ મેળવવી એ જીવનનું ધ્યેય છે, એટલે અંશે એ બે એકબીજા સાથે સંમત હતા. સરખાવો ઓલ્ડનબર્ગ 'બુદ્ધ' પૃ ૪૪૬

એ વર્ણનમાં એમ કહ્યું છે કે આત્મા પાંચ વિભાગો અથવા 'સ્કંધો'નો બનેલો છે અને એ પાંચ સ્કંધો આ પ્રમાણે છે: રૂપ, વિજ્ઞાન, વેદના, સંજ્ઞા અને સંસ્કાર. આમાંના પહેલા — એટલે કે રૂપસ્કંધ—માં આત્માના બધા શારીરિક તત્ત્વોનો, તથા બાકીના ચાર સ્કંધોમાં આત્માના માનસિક તત્ત્વોનો, સમાવેશ થાય છે. આ પાછળના ચાર સ્કંધોના ચોક્કસ અર્થની બાબતમાં થોડીક અનિશ્ચિતતા છે ખરી, પણ અત્રે આપણા કામ પૂરતા આપણે તેમનો અર્થ આ પ્રમાણે કરીશું: વિજ્ઞાન એટલે 'હું' એવું ભાન અર્થાત્ અસ્મિતા, વેદના એટલે લાગણી, સંજ્ઞા એટલે ઇન્દ્રિયો દ્વારા થતું જ્ઞાન અને સંસ્કાર એટલે મનની વૃત્તિઓ. આત્માનું આ જે વર્ણન છે તેમાં અનાયાસે, પૂર્વયુગીન બૌદ્ધ દર્શનની એક મુખ્ય વિશિષ્ટતા સ્પષ્ટપણે દેખાઈ આવે છે. એ બનાવ છે કે આ બૌદ્ધ દર્શન પૃથક્કરણ પદ્ધતિ પર રચાયેલું છે અને તેના પૃથક્કરણમાં મુખ્ય આધાર મન અને તેની વૃત્તિઓનો લેવામાં આવ્યો છે. શારીરિક અને માનસિક એ બે સમૂહમાંથી બુદ્ધે પ્રચલિત મતની વિરુદ્ધ જઈને શારીરિક કરતાં માનસિક સમૂહને વધારે અસ્થિર માન્યો છે એ હકીકત ખાસ ધ્યાન ખેંચે એવી છે.[1] તેમણે કહ્યું: પૃથ્વી, જળ, તેજ અને વાયુ એ ચાર મહાભૂતોનું બનેલું શરીર તે આત્મા નથી, એમ તો બીજા મતવાળા પણ સહેજે કબૂલ કરે છે, પણ તેઓ 'ચિત્ત'ને પોતાનો આત્મા માને છે. પણ એમાં દુરાગ્રહ ઉપરાંત બીજું કશું નથી. એના કરતાં તો શરીરને આત્મા કહેવામાં ઓછી ભ્રાન્તિ રહેલી છે, કેમકે શરીર તો કદાચ સો વરસ પણ ટકે, પણ એથી ઊલટું, મન તો હમેશાં અસ્થિર હોય છે. 'જંગલનું વાંદરું એક ડાળને પકડે છે, પાછું તરત તેને છોડી દે છે ને બીજીને વળગે છે; તેના જેવું મન ચંચળ છે.'

ભૌતિક પદાર્થો વિષે પણ આને મળતો જ ખુલાસો આપેલો છે.

૧ સરખાવો મિસિસ ર્‌હાઈસ ડેવીડ્ઝ 'બુદ્ધિઝમ' પૃ ૧૧૩

લૌકિક બુદ્ધિ માને છે કે જ્યારે જ્ઞાનથી નવેનવો આવે છે, ત્યારે એ સર્વનો કોઈ પણ વિષયમાં—ઘટ, પટમાં—રહેલા, રંગ વગેરે અમુક ગુણો કે વિશેષોને જાણતો આવે છે. બુદ્ધ આ ગુણોને— અર્થાત્ જેને વિ-ઇન્દ્રિયો દ્વારા જ્ઞાન થાય છે તેને જ જ્ઞાનનો વિષય માને છે અને તેનાથી ભિન્ન એવો કોઈ સ્વતન્ત્ર ને સ્વયંસત્તાવાન પદાર્થ દુનિયામાં છે એમ માનવાની ના પાડે છે. એવા વિચારને તેઓ વહેમ ગણીને ફગાવી દે છે. રંગ ગુણો અર્થાત્ વિશેષોને જાણવા માટે તો ચક્ષુરિન્દ્રિય વગેરે કંઈક સાધન છે, પણ સ્વતન્ત્ર 'પદાર્થ'ને જાણવાનું કંઈ સાધન નથી. એટલે આત્માની પેઠે ભૌતિક વસ્તુઓ પણ અજ્ઞાત જ છે, અને તેમના મૂળમાં ક્યાંય એકત્વ રહેતું નથી.

આ સિદ્ધાન્તને સંસ્કૃતમાં 'નૈરાત્મ્યવાદ' કહે છે. 'નૈરાત્મ્ય' શબ્દ નિષેધવાચક હોઈ પદાર્થો કેવા નથી તે આપણને બતાવે છે, જ્યારે 'સંઘાત' શબ્દ ભાવવાચક હોઈ પદાર્થો કેવા છે તે બતાવે છે. દાખલા તરીકે, 'તે વિચાર કરે છે,' અથવા 'તે સંદેહ છે' એમ આપણે કહીએ છીએ. તેમાં 'તે' એવો કોઈ સ્વતન્ત્ર પદાર્થ નથી હોતો, એવો બૌદ્ધ દર્શનનો મત છે. આ સિદ્ધાન્તનો પૂરો અર્થ સમજાવવા સારુ બૌદ્ધ સાહિત્યમાં અનેક આખ્યાયિકાઓ આપી છે. તેમાં સૌથી જાણીતી તે રથની આખ્યાયિકા છે. તે જૂના ગ્રન્થોમાં પણ આવે તો છે, પણ 'મિલિન્દપન્હ' (મિલિન્દ રાજાના પ્રશ્નો) નામના ગ્રન્થમાં તે પૂરી વીગત સાથે આપેલી છે. આ ગ્રન્થ ભારતવર્ષના વાયવ્ય ભાગમાં ઇસ્વી સનની શરૂઆતના અરસામાં રચાયો હતો. અને તેમાં મિનેન્ડર નામના ગ્રીક રાજા તથા નાગસેન નામના બૌદ્ધ ભિક્ષુ વચ્ચે થયેલા સંવાદોના હેવાલ આપેલા છે.[1] એક દિવસ મિલિન્દ નાગસેનને મળવા ગયો. ત્યારે એ ભિક્ષુએ તેને નૈરાત્મ્યવાદ વિશે પ્રવચન આપ્યું, પણ તેથી મિલિન્દના મનનું સમાધાન ન થયું. એ જોઈ નાગસેને કહ્યું 'મહારાજ, તમે ચાલતા આવ્યા કે રથમાં બેસીને?' રાજા કહે 'હું

૧ જુઓ આત્મમર્ગ 'બુદ્ધ', પૃ. ૨૫૪ થી આગળ

પગે ચાલીને પ્રવાસ કરતો નથી, ભગવન્ : હું તો રથમાં બેસીને આવ્યો છું ' નાગસેને કહ્યું : ' મહારાજ, તમે રથમાં બેસીને આવ્યા હો, તો રથ શાને કહેવાય તે બતાવો. ઊધ તે રથ છે ? પૈડાં તે રથ છે ? ' ધરી વગેરેને વિષે એવા જ પ્રશ્નો પુછાયા ત્યારે રાજા જોઈ શક્યો કે રથના જુદા જુદા ભાગને અલગ છૂટા લઈને જોઈએ, તો તેને રથ ન કહેવાય; પણ એ ભાગોને ભેગા કર્યા હોય અથવા અમુક ક્રમે સાથે ગોઠવ્યા હોય, તો એ સંધાનને ઓળખવા માટે જ ' રથ ' શબ્દ વપરાય છે પછી નાગસેને કહ્યું: એ જ પ્રમાણે, આત્મા એ પણ અમુક શારીરિક અને માનસિક અવયવોના સંધાન અથવા સમુદાયને ઓળખવા માટે લગાડેલી એક નામની ચિઠ્ઠી છે. માણસને જેની પ્રતીતિ થાય છે તેમાંના એક પણ પદાર્થને તેના અવયવો કે વિભાગોથી નોખી એવી સ્વતન્ત્ર હસ્તી નથી. અહીં ધ્યાનમાં રાખવા જેવી અગત્યની વાત એ છે કે આત્મા અને ભૌતિક જગત બન્નેને વિષે એક જ જાતનો ખુલાસો આપેલો છે. નૈરાત્મ્યવાદ એકલા આત્માને લાગુ પડે છે એવો ખ્યાલ બંધાવાનો સંભવ રહે છે ખરો; પણ ખરું જોતાં એવું નથી, એમ આ પરથી સમજાશે આત્મા અને જડ દ્રવ્ય બન્ને સંધાન અર્થાત્ સમુદાય રૂપે જ હસ્તી ધરાવે છે, ને એમાંથી એકેય અખંડ અને સ્વતન્ત્ર પદાર્થ નથી.

(૨) અહીં સુધી તો આપણે જાણે સત્ તત્ત્વના એક અંશનો જ વિચાર કર્યો, અને કાલના તત્ત્વ તરફ બિલકુલ નજર ન નાખી, હવે એ જ તત્ત્વોનો કાલની દૃષ્ટિએ વિચાર કરી જોઈએ. આ બાબતમાં બૌદ્ધ દર્શન કહે છે કે આ સંધાન બે ક્ષણ સુધી પણ એકરૂપ રહેતો નથી, પણ નિરંતર બદલાયા કરે છે એટલે આત્મા અને ભૌતિક જગત એ દરેક અકેકો પ્રવાહ (સંતાન) છે. આ કલ્પનાનું ઉદાહરણ આપવા બે ઉપમા સામાન્ય રીતે અપાય છે—એક પાણીના વહેણનું; અને બીજું ' જાતે પેદા થનારી ને જાતે જ બળીને હોલાઈ જનારી જ્વાળાનું આમાંની બીજી ઉપમા આત્માને વિષે વધારે યોગ્ય છે, કેમક જ્વાળાની દાહક ઉષ્ણતાને લીધે દુઃખ નીપજાવવાનો પણ ભાવ તેમાં આવે છે. આ

પરથી જણાશે કે આપણે જેને 'પદાર્થ' કહીએ છીએ તે પ્રત્યેક કેવળ *અકંકકી ધારા (રીથી) છે.—એક સરણી અનેક વસ્તુઓ કે ઘટનાઓની* પરંપરા છે; અને એને વિશે આપણાં મનમાં સ્થિરતાનો જે ખ્યાલ છે તે તો સર્વથા કલ્પિત જ છે. વસ્તુમાત્ર નિરંતર ગતિમાન છે, અને તેની તળે સ્થિર તત્ત્વ જેવું કંઈ છે જ નહીં,—આ સિદ્ધાન્ત, દેખીતી રીતે, એ વેળાએ ચાલતા બે વિરોધી મતો વચ્ચેની માંડવાળ જેવો છે. એમાંના એક મતવાળા એમ માનતા કે કોઈ પણ વસ્તુ છે જ નહીં:—બીજા શબ્દમાં કહીએ તો, એક વર્ગ સદ્વાદી હતો, ને બીજો અસદ્વાદી. બુદ્ધે કહ્યું : 'હે કચ્ચાયન, આ જગત સામાન્ય રીતે 'તે છે' (અત્થિતં) અને 'તે નથી' (નત્થિતં) એ દ્વૈતનો આશ્રય લઈને ચાલે છે. પણ, હે કચ્ચાયન, જે કોઈ યથાર્થપણે અને સમ્યક્ પ્રજ્ઞાથી જુએ છે કે જગતમાં વસ્તુઓનો સમુદય (ઉત્પત્તિ) કેવી રીતે થાય છે, તેની નજરે તો આ જગતમાં 'તે નથી' (નત્થિતા) એવું લાગતું નથી વળી, હે કચ્ચાયન, જે કોઈ યથાર્થપણે અને સમ્યક્ પ્રજ્ઞાથી જુએ છે કે જગતમાં વસ્તુઓનો નિરોધ (નાશ) કેવી રીતે થાય છે, તેની નજરે તો આ જગતમાં 'તે છે' (અત્થિતા) એવું લાગતું નથી.' બુદ્ધનો મત પ્રમાણે સત્ કે અસત્—અર્થાત્ અસ્તિવાદ કે નાસ્તિવાદ—એમાંથી એકે સત્ય નથી; પણ કેવળ પરિવર્તન જ સત્ય છે. આ પરથી આપણે એમ માની લેવાનુ નથી કે તેમણે સત્ તત્ત્વની હસ્તીનો ઇનકાર કર્યો હતો. સત્ તત્ત્વની હસ્તી તો તેમણે અવશ્ય સ્વીકારી, પણ એટલું જ કહ્યું કે એ તત્ત્વ નિરંતર ગતિમાન અને પરિવર્તનશીલ છે. નિરંતર પરિવર્તન થાય છે; પણ, સાથેસાથે જેનું પરિવર્તન થતુ હોય એવો કોઈ પદાર્થ નથી. 'કર્મ છે, પણ કર્તા કોઈ નથી.' માણસની ભાષા આ મતનું વર્ણન કરવા લગભગ અસમર્થ નીવડે છે. એના જેવો મત તત્ત્વજ્ઞાનના ઇતિહાસમાં ફક્ત બે જ વાર પ્રદર્શિત થયો જણાયો છે—એક વાર ગ્રીસમાં, બુદ્ધ પછી

૧. ઓલ્ડનબર્ગ : બૌદ્ધ, પૃ. ૨૪૯.

એક બે પેઢીએ, હિરેક્લીટસે આ મત રજૂ કર્યો હતો; અને બીજી વાર આપણા પોતાના જમાનામાં બર્ગસોંની ફિલસૂફીમાં તેનું સમર્થન થયેલું જોવામાં આવે છે. જે પુરુષે આવા સિદ્ધાન્તનું પહેલવહેલું પ્રતિપાદન કર્યું તેમની પ્રતિભા ખરેખરી વિશાળ હોવી જોઈએ.

નિરંતર ઉત્પાદન થયાં કરે છે, જ્યાં કોઈ નવી વસ્તુઓ પેદા થતી નથી; એટલે જગત એ જગત-ક્રિયારૂપ બની જાય છે. જગત-ક્રિયા એટલે 'અવિરત અવિરત ઉત્પાદન અને વ્યય' (અર્થાત્ ઉત્પત્તિ અને વિનાશ). આખું જગત, અથવા એમાંનો કોઈ પદાર્થ, આ ક્રિયાને અધીન છે—એવી ભાષા વાપરી જ ન શકાય. આ ક્રિયા એ જ ખરી વસ્તુ છે. આ ક્રિયા જે નિયમ અનુસાર ચાલે છે તે નિયમ બૌદ્ધ દર્શનમાં અતિ મહત્ત્વનું સ્થાન ધરાવે છે; અને અહીં થોડા શબ્દોમાં તેને વિષે ખુલાસો આપવાની જરૂર છે. જો કે જે કંઈ ઉત્પન્ન થાય છે તે સર્વને લાગુ પડનાર સાર્વત્રિક નિયમ તરીકે તેની ગ્લુઆત થઈ એ તો બૌદ્ધ દર્શનના ઇતિહાસમાં પાછળથી બનેલી વાત છે. આપણે સૌથી પહેલાં તો આ પ્રશ્ન પૂછીએ: જો વસ્તુમાત્ર સમાન અવસ્થાઓની પરંપરા કે ધારા (જેને બૌદ્ધ દર્શનમાં 'સંતાન' કહે છે) હોય, તો એકની પછી એક એમ આવનારી બે અવસ્થાઓ વચ્ચે શો સંબન્ધ હોય છે? આવી પરંપરાને માટે બુદ્ધના વખતમાં એક ખુલાસો એ આપાતો કે એ કેવળ યદૃચ્છા કે અકસ્માતનું પરિણામ છે (જુઓ યદૃચ્છાવાદ અથવા અનિમિત્તવાદ—પ્રકરણ ૩). બીજો એક મત કહેતો કે આ પરંપરા (સંતાન)ની પાછળ કાર્યકારણનો સંબન્ધ તો રહેલો છે જ; પણ એનાં જે કારણો આપણે જાણીએ છીએ તે ઉપરાંત તેમાં ઈશ્વર જેવું કંઈક અલૌકિક અથવા અતિપ્રાકૃતિક તત્ત્વ પણ કામ કરે છે (જુઓ અદૃષ્ટવાદ—પ્રકરણ ૩). બને વાદમાં એટલું તો એકમતે કહેલું છે કે માણસ એ પરંપરાના ક્રમમાં વિક્ષેપ કરીને તેના પ્રવાહને બદલી શકતો નથી. બુદ્ધે આ બન્ને ખુલાસાનો સરખો

અસ્વીકાર કર્યો, અને કહ્યું કે અવિચલ નિયમ અથવા નિયતિ ઉપરાંત બીજી કોઈ પણ શક્તિ આ પરંપરાની પાછળ કામ કરી રહેલી નથી. યદૃચ્છાવાદનો અસ્વીકાર કરતાં તેમણે આંગળી ચીંધીને બતાવ્યું કે કુદરતમાં તો બધે એકધારો ક્રમ જ ચાલી રહેલો છે, અને અદૃષ્ટવાદનો—અર્થાત્ ઈશ્વર જેવું કોઈ અદૃષ્ટ ને અતિપ્રાકૃતિક તત્ત્વ વિક્ષેપ કરે છે એમ કહેનાર મતનો—અસ્વીકાર કરવામાં તેમણે પ્રચલિત રૂઢ ધર્મનો ચીલો છોડી નવો રસ્તો લીધો. જગતના તંત્રમાં વ્યવસ્થિત ક્રમ પ્રમાણે કામ ચાલે છે, એ મતનો વિચાર ખરેખર ઘણો જૂનો છે એમાં શક નથી. અગાઉના સાહિત્યમાં ઋત અને ધર્મની કલ્પનાઓ છે ત્યાંસુધી એ વિચારનું મૂળ પહોંચે છે. પણ 'ઋત' અને 'ધર્મ' એ બંને શબ્દમાં ગર્ભિત રીતે એવો ભાવ રહેલો છે કે એ ક્રમની પાછળ એક કર્તા રહી અકળ રીતે કામ કરી રહ્યો છે. બૌદ્ધ દર્શનમાં વ્યવસ્થિત ક્રમની જે કલ્પના છે તેમાં વિશેષતા એ છે કે આવા કર્તાની હસ્તી તેમાં બિલકુલ માનેલી નથી. આ વિષયમાં બૌદ્ધ મત સ્વભાવવાદને (પ્રકરણ ૩) મળતો આવે છે[૧] પણ એક અગત્યના મુદ્દાની બાબતમાં તે સ્વભાવવાદથી જુદો પણ પડે છે. સ્વભાવવાદ માને છે કે કાર્યને ઉત્પન્ન કરવાની જરૂર કાર્યની અંદર સ્વભાવથી જ રહેલી છે, એટલે કોઈ પણ વસ્તુનો ઇતિહાસ સમજાવવાને સારુ આપણે તે વસ્તુની બહાર જવાની જરૂર નથી, એમ સ્વભાવવાદનું માનવું છે. એવું પ્રયોજન અથવા એવો હેતુ પદાર્થની અંદર રહેલો છે એમ માનવાની બૌદ્ધ દર્શન ના પાડે છે, કેમકે તેનો મત એવો છે કે કારણ પોતાના અંતર્ગત સ્વરૂપની અભિવ્યક્તિ—અર્થાત્ આવિર્ભાવ—કરે એટલાથી જ કંઈ કાર્ય અથવા પરિણામ નીપજતું નથી, પણ તે ઉપરાંત એને બહારની અમુક વસ્તુઓનો સાથ મળે ત્યારે જ તેમાંથી કાર્ય નીપજવા પામે છે. કારણ અને કાર્યની પરંપરા અચળ અને અનિવાર્ય છે એ ખરું, પણ તેમાં જે

૧. સરખાવો એ બી કીથ, 'બુદ્ધિસ્ટિક ફિલોસોફી' પૃ ૬૯ થી આગળ.

નિયતિ (અર્થાત્ અવિચળ નિયમ)નું તત્ત્વ ગર્ભિતપણે રહેલું છે તેનો અમલ અમુક શરતો પૂરી પડવા પર આધાર રાખે છે. એ તત્ત્વ અનિયત અથવા શરતી છે, તે એટલા માટે કે અમુક શરતો પૂરી ન પડે ત્યાંસુધી એ પરંપરા કે ધારા હસ્તીમાં આવતી નથી. અને એ તત્ત્વ નિયત અથવા અનિવાર્ય છે, તે એટલા માટે કે એ પરંપરા એક વાર શરૂ થઈ તે પછી એ શરતો જ્યાંસુધી ચાલુ રહે ત્યાંસુધી અટકવાની નહીં. દાખલા તરીકે, દિવેટ તેલ વગેરે ન હોય ત્યાંસુધી દીપકજ્યોતિની પરંપરા અથવા ધારા શરૂ થતી નથી; પણ તે એક વાર શરૂ થાય કે પછી, એ સહકારી કારણોમાંથી એક યા અનેક પાછાં ખેંચી લેવામાં ન આવે ત્યાંસુધી, એ પરંપરા અખંડપણે ચાલ્યા કરે છે. આમ એ નિયમ પોતે સાર્વત્રિક છે ને તેમાં કશા અપવાદને સ્થાન નથી એ ખરું, પણ તેનો અમલ અમુક શરતો પર આધાર રાખે છે. તેથી તેને 'અમુક શરતે અથવા અમુક કારણોસર થનારા ઉત્પાદનનો નિયમ' અથવા 'પ્રતીત્યસમુત્પાદ' એ નામ અપાયેલું છે—'પેલું મોજૂદ હોય, તો આ થાય, પેલાનું ઉત્પાદન થાય, તો તેમાંથી આ ઉત્પન્ન થાય.'[૧] 'પ્રતીત્યસમુત્પાદ' એ સંસ્કૃત શબ્દનો વાચ્યાર્થ છે 'સાથે ઉત્પન્ન થવું તે' એ શબ્દ દ્વારા એમ સૂચવાય છે કે અમુક શરતો કે કારણો મોજૂદ હોય, તો અમુક કાર્ય ઉત્પન્ન થાય, એટલે નિયતિ અથવા અનિવાર્ય નિયમને લગતી જે કલ્પના અહીં છે તે સ્વભાવવાદમાં છે એના જેવી નથી. અહીં 'જો' શબ્દ છે તેનો ગર્ભિત અર્થ એ છે કે કાર્યને ટકાવી રાખનારા કારણોને વિખૂટાં પાડવાથી પેલી પરંપરાને અટકાવી શકાય છે. આ વાત પ્રતીત્યસમુત્પાદના નિયમના બાકીના ભાગમાં કહી છે: 'પેલું મોજૂદ ન હોય, તો આ થતું નથી, પેલું અટકી જવાથી આ અટકી જાય છે.' (इद सति इद होति, इद असति इद न होति।) આને પરિણામે, સ્વભાવવાદ અને બૌદ્ધ મત વચ્ચેનો

---

૧. મિસિસ હ્રાઈસ ડેવિડ્ઝ : 'બુદ્ધિઝમ', પૃ. ૮૯

ફરક, આચરણની દૃષ્ટિએ, ઘણો જ વિશાળ થઈ પડે છે સ્વભાવવાદમાં, જે કંઈ થવાનું છે તે, આપણે તેની ઇચ્છા ગણીએ કે ન ગણીએ તોયે અચૂક થવાનું જ એથી ઊલટું બૌદ્ધ મનમાં, માણસના પુરુષાર્થને માટે પૂરેપૂરો અવકાશ રહે છે, કેમકે કાર્યની અમુક પરંપરા શરૂ થઈ ચૂકી હોય તોયે તેનો અન્ત, આપણે ધારીએ તો, આણી શકાય છે માત્ર એના કારણો શા છે ને આપણે જાણવું જોઈએ, જેથી એ કારણોને આપણાથી પરોવી શકાય[1] આ કારણો કયા કયા છે તે પૂરેપૂરી ચોક્કસ રીતે જાણી શકાય છે અને તેથી એ કારણો માંથી જે પરંપરા ઉત્પન્ન થાય છે તેનો અન્ત આણવો હોય તો આણી શકાય છે જન્મ જરા મરણ આદિના જે દુઃખનો નિરોધ અથવા ધ્વંસ કરવો એ જીવનની મુખ્ય સમસ્યા છે, તે દુઃખને વિષે તો ઓછામાં ઓછું આ વાત ખસૂસ લાગુ પડે છે, એમ પ્રારંભકાળના બૌદ્ધ દર્શનનું કહેવું છે આ કારણોનું જ્ઞાન, અને તેના ગર્ભમાં રહેલા પ્રતીત્યસમુત્પાદનું જ્ઞાન, સિદ્ધાર્થના મનમાં વીજળીના ચમકારાની પેઠે થયું, તેને લીધે તેઓ 'બુદ્ધ' થયા[2] માણસો માટે આ જ્ઞાનનો મુખ્ય ઉપયોગ એ છે કે દુઃખ એ અમુક નૈસર્ગિક અને નિશ્ચિત રૂપમાં જાણી શકાય એવા નિયમ અનુસાર પેદા થાય છે, એટલે જો એનું કારણ દૂર કરવામાં આવે તો દુઃખ પણ દૂર કરી શકાય—બુદ્ધના ઉપદેશનો પાયો પ્રત્યક્ષવાદી ને આચરણને જ લક્ષમાં રાખીને વિચાર કરનારો કેમ હતો તે પણ બુદ્ધે કરેલી આ શોધ ઉપરથી આપણે સાથે સાથે જાણી શકીએ છીએ. પછી તો આગળ વધીને એ ખુલાસો જગતમાં દેખાતાં સર્વ કાર્ય—કારણને લાગુ પાડવામાં આવ્યો એ નિયમના આ વિશાળ રૂપમાં એમ કહેવું છે કે જગતમાં જે કંઈ કાર્ય થાય છે તે દરેક અમુક જ રીતે કેમ થાય છે ને બીજી રીતે કેમ થતું નથી એને માટે પૂરતું કારણ હોય છે.

1 સરખાવો બોધિચર્યાવતારપંજિકા ૬, ૨૫-૬ તથા ૩૧-૨.

2 ઓલ્ડનબર્ગ 'બુદ્ધ', પૃ ૨૨૮-૫.

અને એ કાર્ય નિપજાવનારાં જે કારણો હોય છે તે પૂરેપૂરાં જાણી શકાય એવાં હોય છે, એમ સિદ્ધાન્તની દૃષ્ટિએ તો કહી શકાય. પશ્ચિમના તત્ત્વજ્ઞાનમાં જેને 'પર્યાપ્ત કારણનો નિયમ' (લૉ ઑફ સફિશિયન્ટ રીઝન) કહે છે તેને મળતો ભારતીય તત્ત્વજ્ઞાનનો નિયમ આપણને અહીં મળી રહે છે. એટલે કાર્યકારણને લગતી જે અર્વાચીન કલ્પના છે, તેને બૌદ્ધ દર્શન એ પ્રાચીનકાળમાં પહોંચ્યું હતું એમ કહી શકાય.

પ્રત્યેક પદાર્થ પ્રતિક્ષણ બદલાય છે, 'એમ માનનાર મત 'ક્ષણિકવાદ' અથવા 'ક્ષણભંગવાદ' ને નામે ઓળખાય છે. અને હિંદુ દર્શનગ્રન્થોમાં બૌદ્ધ દર્શનનો નિર્દેશ સામાન્ય રીતે એ નામથી કરવામાં આવે છે. બુદ્ધે પોતે તો એટલું જ કહ્યું દેખાય છે કે જગતના સર્વ પદાર્થો અનિત્ય અથવા પરિવર્તનશીલ છે; એમાં તેમણે ચિત્તને કદાચ અપવાદરૂપ ગણ્યું હોય. પણ, એ વિચારમાં રહેલી તાર્કિક દલીલનો વેગ જ એને આગળ ધસડી ગયો; તેનાથી એ સિદ્ધાન્તે બદલાઈ ને વિશાળ રૂપ ધારણ કર્યું: અને પછી એમ કહેવાયું કે પદાર્થમાત્ર પ્રત્યેક ક્ષણે ભંગ અથવા નાશ પામે છે આ સિદ્ધાન્તનો પૂરો વિકાસ પછીના સમયમાં થયો; એટલે, એને વિષે વિશેષ જે કંઈ કહેવાનુ છે તે બીજા ભાગમાં, બૌદ્ધ દર્શનની શાખાઓને લગતા પ્રકરણ ઉપર, મોકૂફ રાખાશું. પણ સત્ તત્ત્વ વિષેના આવા મતની સામે જે બે દેખીતી ટીકાઓ થઈ શકે એવી છે તે, તથા એના બૌદ્ધોએ આપેલા ઉત્તરો એને વિષે તો અહીં સંક્ષેપમાં નિર્દેશ કરવો જરૂરનો છે. જગતમાં જે કંઈ છે તે સન્તાન અથવા ધારારૂપ જ હોય, અને પ્રત્યેક પદાર્થ પ્રતિક્ષણ નવો બનતો હોય, તો આપણે એક પ્રશ્ન પૂછીએ કે આપણને પદાર્થોનુ જે અભિજ્ઞાન—અર્થાત્ કોઈ પરિચિત બાહ્ય પદાર્થ તે આપણે અગાઉ જેને જાણતા હતા તે જ છે એવું જે આકલન—થાય છે, તેનો ખુલાસો કેવી રીતે કરી શકાય? બૌદ્ધો ઉત્તરમાં કહે છે કે આપણને થતી ઉપલબ્ધિ કે પ્રતીતિની બે ક્ષણોમાં જે વસ્તુઓનું જ્ઞાન થાય છે તે વસ્તુઓ

સમાન હોય છે, પણ આપણે ભૂલથી તેને એક માની લઈએ છીએ બીજા શબ્દોમાં કહીએ તો, અભિજ્ઞાનમાત્ર ભૂલભરેલું હોય છે, કેમ કે એમાં સાદૃશ્ય અર્થાત્ સામ્યને ભૂલથી તાદાત્મ્ય અર્થાત્ ઐક્ય માની લેવામાં આવે છે બીજી ટીકા એ છે કે આત્મા જો પ્રતિક્ષણ બદલાતો હોય, તો આપણને અગાઉના અનુભવનું અનુસ્મરણ થાય છે એ હકીકતનું કારણ સમજાવવું મુશ્કેલ થઈ જાય છે અહીં પણ બૌદ્ધ પાસે પોતાનો ખુલાસો પડેલો છે તેઓ માને છે કે પ્રત્યેક ક્ષણે થતો અનુભવ રેખા દઈને તરત અલોપ થાય છે તે જ વખતે તે પછીની ક્ષણના અનુભવમાં ભળીને તદ્રૂપ બની જાય છે[1] એટલે પ્રત્યેક ઉત્તર ક્ષણના અનુભવમાં 'સર્વ પૂર્વવર્તી ક્ષણોના અનુભવ અવ્યક્ત રૂપમાં' મોજૂદ હોય જ છે, અને તે અનુકૂળ સંજોગો મળતાં વ્યક્ત રૂપ ધારણ કરે છે તેથી માણસ કોઈ પણ બે ક્ષણે એનો એ જ હોતો નથી એ વાત જો કે સાચી છે, છતાં તે અગાઉના કરતાં સાવ જુદો પણ નથી હોતો હોપકિન્સ કહે છે કે 'આત્મા એ માત્ર સંઘાત કે[2] સમુદાય નથી, તેને પૂર્વના અનુભવની અનુસ્મૃતિ પણ હોય છે' આ દલીલને આધારે બૌદ્ધ દર્શન માણસની નૈતિક જવાબદારી સિદ્ધ કરે છે જે માણસ ઈક કર્મ કરે છે તેનો તે જ માણસ એનું ફળ ભોગવતો નથી એ સાચું, પણ જે માણસ ફળ ભોગવે છે તે કર્મ કરનારથી સાવ જુદો કે પારકો પણ નથી હોતો અને તેથી એ અમુક પરંપરા કે પોતાનાં પૂર્વવર્તી અંગોએ કરેલાં સારાં કે નરસાં કર્મોનું ફળ ભોગવવાનો અધિકાર એટલે અંશે એને પ્રાપ્ત થાય છે દેવદત્તસુત્તમાં એક પાપી માણસ અને યમનો સંવાદ આપેલો છે તેમાં યમ કહે છે 'તારાં આ દુષ્કર્મો બીજા કોઈએ કર્યાં નથી તે જ તેં કર્યાં છે, અને તારે જ એનું ફળ

૧ મિસિસ રાઇસ ડેવિડ્ઝ 'બુદ્ધિઝમ', પૃ. ૧૩૫

૨. પ્રો. હોપકિન્સ જર્નલ ઑફ ધ રૉયલ એશિયાટિક સોસાયટી (૧૯૦૬) પૃ. ૫૮૧.

ભોગવવું પડશે.[1] વળી જાતક કથાઓમાં બુદ્ધના પૂર્વજન્મોનાં કામો વર્ણવેલાં છે. એમાનાં પાત્રો ને, અનેક જન્મોના ગાળા પડી ગયાં છતાં, બોધિસત્ત્વ ને તેના સાથીઓ જ હતા, એમ એ સર્વ કથાઓને અન્તે કહેલું છે. દાખલા તરીકે એક કથાને અન્તે કહે છે: 'હું ત્યારે સુત સેનદત્તી હતો, અને દેવદત્ત દુષ્ટ વ્યાધ હતો.' એટલે કે બૌદ્ધ દર્શન ઉપાદાન અર્થાત્ મૂળદ્રવ્યની એકતાના અર્થમાં ઐક્યનો ઇનકાર કરે છે, પણ તેની જગાએ સાતત્યનો સ્વીકાર કરે છે ધારો કે આપણે ક^{1} ક^{2} ક^{3}... તથા ખ^{1} ખ^{2} ખ^{3}... ..એવી બે આત્માની શ્રેણીઓ લઈએ એમાં ક^{1}, ક^{2}, ક^{3}.. .વગેરે પદો અભિન્ન નથી, તેમ ખ^{1}, ખ^{2}, ખ^{3},... . .વગેરે પદો પણ અભિન્ન નથી છતાં પ્રત્યેક શ્રેણીનાં જુદા જુદા પદો વચ્ચે માહોમાહે જે અમુક સાધર્મ્ય છે તે બે શ્રેણીના પદો વચ્ચે—દાખલા તરીક ક^{1} તથા ખ^{1}, ક^{2} તથા ખ^{2} વગેરેની વચ્ચે—નથી. એટલે નૈરાત્મ્યવાદનો બૌદ્ધ સિદ્ધાન્ત કેવા રૂપમા સમજવો એ વિષે આપણે કાળજી રાખવી ઘટે છે આત્મા એ સ્થિર પદાર્થ છે, તે પોતે બદલાતો નથી, છતા આસપાસની બદલાતી—શારીરિક તથા માનસિક—પરિસ્થિતિમા તે દેખા દે છે એવુ માનીએ, તો એમ કહેવું જોઈએ કે બૌદ્ધ દર્શન આત્માની હસ્તીનો ઇનકાર કરે છે. પણ એને બદલે તે 'પ્રવાહરૂપ આત્મા'ને માને છે, એ આત્મા પ્રવાહરૂપ છે એ કારણ જ એને સાવ ભિન્ન અથવા વિજાતીય અવસ્થાઓની પરંપરા કે ધારારૂપ માનતા રોકે છે. પણ અહી સહેજ એટલુ કહી લઈએ કે બૌદ્ધોએ પોતાનો મત આ રીતે દર્શાવ્યો છે તેમા જ તેમણે ગર્ભિતપણે એમ કબૂલ કર્યું છે કે એક ક્ષણના અનુભવથી પર અને તેની પાર કોઈ આત્મા હસ્તી ધરાવે છે એ મત આત્માના સ્વરૂપનુ પૃથક્કરણ કરે છે, ને તેને ક્ષણિક અવસ્થાઓની પરંપરા કે ધારા કહી તેનો છેદ ઉડાવી દે છે,—એ ક્રિયા કરવામાં જ તે આ અવસ્થાઓની પાર ચાલ્યો

[1] ઓલ્ડનબર્ગ ; 'બુધ્ધ'; પૃ ૨૪૪.

જાય છે, અને એ અવસ્થાઓને એકસામટી નિહાળી શકે એવા સ્થિર આત્માનો સ્વીકાર કરી લે છે, કેમકે કોઈ પરંપરા અથવા ધાતાને ખુદ પોતાને સિવ તો કદી જ્ઞાન સંભવ નથી કેટલાકનો મત એવો છે કે આવા આત્માની હસ્તીનો સ્વીકાર બુદ્ધના ઉપદેશમાં એમની અનિચ્છા હોવા છતાં ગર્ભિતપણે આવી ગયો છે એટલું જ કહેવું પૂરતું નથી બલ્કે એનો આત્મવાદ એમના ઉપદેશનું, ઈરાદાપૂર્વક સ્વીકારેલું એક અંગ છે, અને એનો ઇનકાર એ તો તેમના પછીના અનુયાયીઓએ પાછળથી દાખલ કરેલી નવી વસ્તુ છે[1]

અનિત્યત્વ અને અનાત્મત્વના સિદ્ધાન્તો બુદ્ધના ઉપદેશોમાં પાયારૂપ છે અને એમ કહી શકાય કે એનું પ્રતિપાદન કરીને બુદ્ધે જૂની પરંપરાનો ઉપદેશ અને સામાન્ય પૃથગ્જનોની માન્યતાઓ બંનેથી ઊલટો રસ્તો લીધો છે આ અજોડ સિદ્ધાન્ત શરૂઆતમાં જ અમુક તત્ત્વોને મૂળ તત્ત્વો તરીકે સ્વીકારે છે એ તત્ત્વો પરસ્પર ભિન્ન છે, અને તેમાં ભૌતિક તથા માનસિક બંને પ્રકારનાં તત્ત્વોનો સમાવેશ થયેલો છે આખું જગત આ તત્ત્વોમાંથી ઉત્પન્ન થયેલું છે એમ આ મતનું કહેવું છે પણ આ મૂળ તત્ત્વોમાંથી ઉત્પન્ન થતા પદાર્થોના જેટલાં જ એ તત્ત્વો પોતે પણ નિસત્ત્વ અને નશ્વર છે ફરક માત્ર એટલો જ છે કે મૂળ તત્ત્વો અખંડ છે, અસંહત છે, અને માણસના વ્યાવહારિક અનુભવના પૃથક્કરણમાં આવતી છેક છેલ્લી અવસ્થારૂપ છે, જ્યારે એ તત્ત્વોમાંથી નીપજેલા પદાર્થો બધા સંઘાતરૂપ છે, અને—પેલી આખ્યાયિકામાં આવતા રથની પેઠે—એ સંઘાતથી ભિન્ન એવી કોઈ નવી વસ્તુઓ એમાં દેખાતી નથી ભૌતિક બાજુએ, પૂર્વયુગીન બૌદ્ધ ધર્મે માત્ર ચાર જ મહાભૂતો—અર્થાત્ જડ પદાર્થો જેમાંથી બનેલા છે તે તત્ત્વો—માન્યાં હતાં પૃથ્વી, જળ તેજ અને વાયુ એ જમાનાના

૧ સરખાવો રાધાકૃષ્ણન 'ઇન્ડિયન ફિલોસોફી' વૉ ૧ પૃ ૩૮૬ થી આગળ

વિચારકો સામાન્ય રીતે આકાશને[1] પાંચમું મહાભૂત ગણતા, પણ બુદ્ધે તેને બાતલ રાખ્યું. પણ એટલું યાદ રાખવું જોઈએ કે આ નામો માત્ર રૂઢિને અનુસરીને પાડેલા છે, કેમકે એમનામાં જે ઇંદ્રિયગ્રાહ્ય ગુણો રહેલા સામાન્યપણે મનાય છે—અર્થાત્ અનુક્રમે કઠણાઈ, પ્રવાહીપણું, ઉષ્ણતા, ને દબાણ—તે ગુણો ઉપરાંત કશો જ અર્થ એ શબ્દોથી સૂચવાતો નથી. ભૌતિક જગત, આપણી ઇંદ્રિયો, અને આપણાં શરીર તે બધું આ ચાર ભૂતોમાંથી નીપજેલા સંઘાતો છે, અને તેથી, તે પેલા ભૂતોમાંથી નીપજેલા છે એમ જણાવવા માટે, તેમને 'ભૌતિક' કહેવામાં આવે છે. તે જ પ્રમાણે પૂર્વયુગીન બૌદ્ધ દર્શન માનસિક બાજુએ, એક મૂળ રૂપ—અર્થાત્ ચિત્ત—માન્યું. અને મનના બીજા અંગોને 'ચૈત્ત' અર્થાત્ ચિત્તમાંથી નીપજેલા માન્યા. પણ, બહુ ચોકસાઈથી વિચાર કરીએ તો, આવી રીતનો આ મતના ઇતિહાસની જે અવસ્થાઓમાં આવે છે તે અવસ્થાઓ આપણે અત્યારે જેનો વિચાર કરીએ છીએ તે સમય પછીની છે, અને તેથી આપણે અહીં તેનો વધારે વિચાર કરવાની જરૂર નથી

બૌદ્ધ દર્શનના તાત્ત્વિક મતોની જે ટૂંકી રૂપરેખા ઉપર આપી છે તે પરથી આચારને લગતો તેનો ઉપદેશ સ્પષ્ટપણે સમજાશે જો જગતના સર્વ પદાર્થો ક્ષણભંગુર અને નિઃસાર હોય, તો તે પદાર્થો આપણે માટે કે બીજાઓને માટે મેળવવાના પ્રયત્નો કરવા એ સાવ નકામી મહેનત છે. એ પદાર્થો માટેની ઇચ્છા એ પોતે જ મોહ છે, અને તેથી આપણે તેમાંથી બને એટલા જલદી છૂટી જવું જોઈએ બાહ્ય પદાર્થો માટેની આ વાસના કરતાં વધારે પ્રબળ તો આત્માને સાચવી રાખવાની ઇચ્છા અર્થાત્ 'આત્મોપાદાન' છે બૌદ્ધ દર્શન શીખવે છે

[1] કેટલીક વાર આકાશનો પણ સમાવેશ કરવામાં આવે છે, પણ પ્રતીતિના ક્ષેત્રમાંથી પ્રતીતિનો વિષય કાઢી લીધા પછી જે કંઈ રહે તે, એટલો જ 'આકાશ' શબ્દનો અર્થ ત્યાં થતો દેખાય છે જુઓ કીથ 'બુદ્ધિસ્ટ ફિલોસોફી,' પૃ. ૨૦.

કે આત્મા જેવું કશું છે જ નહીં, તેથી આપણે જો એ માર્ગની યાતના-ઓને શમાવી દેવા માગતા હોઈએ તો આપણે પહેલાં ઉપાદાન અર્થાત્ આસક્તિનો ઉચ્છેદ કરવો જોઈએ. આમ એ ધ્યાનલક્ષી બૌદ્ધ દર્શનની યોજનામાં 'આત્મનિષેધ' અથવા 'આત્મત્યાગ' શબ્દ તેના વાચ્ય અર્થમાં જ સમજવાનો છે. કોઈ બૌદ્ધ ગ્રન્થમાંથી ઉતારી આપેલું એક સંસ્કૃત વાક્ય પછીના કાળમાં પ્રચલિત થયેલું છે તેમાં કહ્યું છે કે આત્મ-ગ્રહ અર્થાત્ આત્માની હસ્તી માનવી એ પ્રથમ મોહ છે. આ માની હસ્તી માનો એટલે સાથે સાથે બીજાઓની પણ હસ્તી મનાય જ અને તેમાંથી સંકુચિત રાગ અને દ્વેષની આખી પરંપરા પેદા થાય છે.[1] પણ 'આત્મગ્રહ'ની નિવૃત્તિ થાય અર્થાત્ આત્માની હસ્તી માનવાનું છોડી દેવાય તો 'આત્મીયગ્રહ'નું પણ નિરસન થાય અર્થાત્ સર્વ સ્વાર્થી વૃત્તિઓ આપોઆપ શમી જાય. 'હું જ જો ન હોઉં તો મારું એવું કશું ક્યાંથી હોય?' આ જે આત્મગ્રહ અર્થાત્ આત્માની હસ્તી વિશેની માન્યતા છે તે જ દુઃખનું મૂળ છે. એ માન્યતા જ જો ખોટી હોય તો અવિદ્યા એ અનર્થમાત્રનું ખરું ઉદ્ભવસ્થાન બને છે. એટલે ઉપનિષદના સિદ્ધાન્તની પેઠે અહીં પણ અવિદ્યાને સર્વ અનર્થની જનની ગણાવી છે. અને બંને જગાએ કહ્યું છે કે એ અવિદ્યા જેનાથી દૂર થાય એવા સમ્યગ્જ્ઞાનની પ્રાપ્તિ એ જ આ અનર્થ અને દુઃખમાંથી છૂટી જવાનો માર્ગ છે. પણ ફરી એક વાર એમ જોવામાં આવે છે કે ઉપનિષદ અને બૌદ્ધ એ બંને દર્શનોમાં 'અવિદ્યા' શબ્દ તો એકનો એક વપરાયો છે ખરો, પણ બે જગાએ એ શબ્દથી સૂચવાતી કલ્પના જુદી જુદી છે. અવિદ્યા એ વિશ્વશક્તિ છે અને એ અવિદ્યાને કારણે નિષ્પ્રપંચ બ્રહ્મ દૃશ્ય જગતરૂપે દેખાય છે એવી કલ્પના બૌદ્ધ દર્શનમાં નથી. અહીં તો એને કેવળ વ્યક્તિની હસ્તીનું કારણ અથવા તેનો આધાર ગણી છે અને પુરાવો એ કે સહેજ આગળ જઈને જે 'નિદાનમાળા'

---

૧ જુઓ ન્યાયકંદલી (વિજયનગરમ સંસ્કૃત સિરીઝ) પૃ. ૨૭૯, ન્યા. મ., પૃ. ૪૪૩

અર્થાત્ કાર્યકારણપરંપરાનો નિર્દેશ કરવાના છીએ તેમાં ' અવિદ્યા'ને પ્રથમ પદ આપેલું છે. વળી એના તરફ બીજી બાજુથી નજર નાખતાં એમ દેખાય છે કે ઉપનિષદમાં તો એમ માનેલુ છે કે બ્રહ્માત્મના અંતરમાં જે એકત્વ પડેલું છે તેનું જે અજ્ઞાન તેનું નામ અવિદ્યા; પણ બૌદ્ધ દર્શનમાં તેવું નથી. અહીં તો ' આત્મા ' શબ્દ જેને લાગુ પાડી શકાય એવું કોઈ તત્ત્વ જ હસ્તીમાં નથી એવા જ્ઞાનનો જે અભાવ તેનું નામ અવિદ્યા છે. સામાન્ય રીતે એમ કહેવામાં આવે છે કે આ અજ્ઞાન તે ચાર સત્યોનું અજ્ઞાન છે. ચાર સત્યો તે આ: દુઃખ, દુઃખસમુદય, દુઃખનિરોધ, અને દુઃખનિરોધનો માર્ગ. ' આ ચાર આર્ય સત્યોને યથાર્થ રીતે ન જોવાથી હુ એક જન્મમાથી બીજા જન્મમાં એમ લાંબા રસ્તા પર રખડયો છું. હવે મે એ સત્યો જોયાં છે · ભવનો પ્રવાહ અટકી ગયો છે. દુઃખનું મૂળ છેદાઈ ગયુ છે. હવે મારે ફરી જન્મ લેવાપણુ રહ્યું નથી'[1] આ. ચાર આર્ય સત્યો ઠરાવવામા બુદ્ધ એ કાળે રોગોપચારને લગતા વૈદકના મતને અનુસર્યા હતા, એમ સ્પષ્ટ દેખાય છે.[2] પ્રચલિત વિજ્ઞાનની વિચારસરણીનો આવી રીતે ફિલસૂફીમાં પ્રયોગ થવો એ વસ્તુ ફિલસૂફીના ઇતિહાસમા જરાયે અસાધારણ નથી. બુદ્ધને કેટલીક વાર 'મહાભિષક્ ' એ સંજ્ઞા આપવામાં આવે છે તેઓ દુઃખથી ભરેલા જીવનને એક રોગ (ભવરોગ) માનતા હતા; એટલે એ રોગનુ ઔષધ શોધનાર વૈદ્યના જેવી એમની રીત હોય એ સ્વાભાવિક હતુ એમ કહી શકાય કે આ ચાર આર્ય સત્યોમાનાં પહેલાં ત્રણમા એમના ઉપદેશનો તાત્ત્વિક ભાગ આવી જાય છે, અને છેલ્લા ચોથામા એ ઉપદેશમા રહેલો આચારનો ભાગ આવે છે. આપણને સામાન્યપણે જે જીવન દેખાય છે તેમા દુઃખ પ્રધાન પદ ભોગવે છે, એ વાત તો ભારતના લગભગ સર્વ ચિન્તકોએ કબૂલ કરી હતી. બૌદ્ધ દર્શનનુ વિશિષ્ટ મૂલ્ય એ

૧. ઓલ્ડનબર્ગ: ' બુદ્ધ ' પૃ ૨૪૦.

૨ જુઓ કીથ : ' બુદ્ધિસ્ટ ફિલોસોફી ' પૃ ૨૪૦. સરખાવો બૃ વા; પૃ. ૧૫, શ્લોક ૨૮.

પરંતુમાં જોવું છે કે તેને એ દુઃખ ઉત્પન્ન થવાનું કારણ સમજાવ્યું, એ દુઃખ દૂર કરી શકાય એવું છે એમ દર્શાવીને બતાવ્યું; અને તેમ કરવાના અમુક ઉપાયો સૂચવ્યા. આ ત્રણને ક્રમશઃ લઈએ.

(૧) દુઃખસમુદય—જો દુઃખ છે તેનું કારણ હોવું જોઈએ, એ મનમાંથી એટલું તો ફલિત થાય છે કે દુઃખની ઉત્પત્તિનું પણ કંઈક કારણ હોવું જોઈએ બુદ્ધને છેક છેવટ લગી જડ્યું આ કારણ તે 'અવિદ્યા' જણાયું, એ અમે સમજાવી ગયા. એ અવિદ્યામાંથી અનર્થ કેવી રીતે જન્મે છે એ શોધી કાઢવું એ એમનું સૌથી મુખ્ય ધ્યેય હતું કેમકે તેમણે કહ્યું કે એ ઉત્પત્તિની ક્રિયા જો એકવાર આપણા જાણવામાં આવે, તો આપણે એમાંથી નીપજનાર પરિણામનો નાશ કરવાના ધોરી રસ્તા પર ચડી ગયા એમ સમજો. આ ક્રિયાની જુદી જુદી અવસ્થાઓ કે પાયરીઓ કંઈક વિસ્તૃત રૂપમાં રજૂ કરેલી છે. પાછલા પરિચ્છેદમાં અમે કાર્યકારણના જે સામાન્ય નિયમનો નિર્દેશ કર્યો હતો, તેનાથી જુદો પાડવા આને કાર્યકારણની વિશિષ્ટ પરંપરા એ નામ આપવું ઠીક છે. એમાં બાર અંકોડા (નિદાન) છે—અવિદ્યા, સંસ્કાર, વિજ્ઞાન, નામરૂપ, ષડાયતન (પાંચ ઇન્દ્રિયો ને મન તથા તેના વિષયો), સ્પર્શ (ઇન્દ્રિયો ને વિષયોનો સંયોગ), વેદના (સંવેદન), તૃષ્ણા, ઉપાદાન (જીવનને વિશે આસક્તિ), ભવ, જાતિ (પુનર્જન્મ), અને જરામરણ. 'આ ચક્ર'માં કેવળ વર્તમાન જીવનનો નિર્દેશ નથી. તેમાં તો અગાઉ થઈ ગયેલા ને હવે પછી થનાર જન્મોનો નિર્દેશ પણ આવી જાય છે. તે બતાવી આપે છે કે વર્તમાન જીવન ભૂતકાળ તેમજ ભવિષ્યકાળની સાથે કેવું સંકળાયેલું છે, અને સંસાર—અર્થાત્ જન્મમરણની નિરંતર ચાલતી ઘટમાળનું સ્વરૂપ કેવું છે એનો એક નમૂનો આ 'નિદાનમાળા' આપણને બતાવે છે. આ 'નિદાનમાળા' અથવા 'ભવચક્ર'ની વીગતોને લગતી ચર્ચામાં અમે નહીં ઊતરીએ. એના અર્થને વિશે સારી પેઠે વાદવિવાદ થયેલો છે

અમે તો એટલું જ કહીશું કે આ નિદાન (અથવા અંકોડા)માંનાં પહેલાં બે ભૂતકાળને લગતાં છે. તેમનો સંબંધ આ ભવ પહેલાં નસ્ત જ થઈ ગયેલા જન્મારા સાથે છે; અને તેનું સામાન્ય રૂપ વર્ણવવા તેને 'અવિદ્યા' અને 'સંસ્કાર' (અર્થાત્ અવિદ્યામાંથી નીપજતું કર્મ) એ બે શબ્દો વપરાય છે. એનો અર્થ એ છે કે પાછલા ભવમાં અવિદ્યાથી પ્રેરાઈને જે કંઈ પ્રવૃત્તિ (અર્થાત્ કર્મ) થઈ હોય તેના સીધા પરિણામરૂપે અત્યારનો જન્મારો મળ્યો છે. અત્યારના જન્મારાનો ક્રમ તે પછીનાં આઠ નિદાનમાં વર્ણવ્યો છે. તેમાંનાં જે પહેલાં નિદાનો છે તેમાં એ બતાવ્યું છે કે આ જીવનના અનુભવો માટે સમજ એવા શરીરનો વિકાસ કેવી રીતે થવા પામ્યો; અને પછીનાં નિદાનોમાં એ વર્ણવ્યું છે કે આ અનુભવો ને તેમાંથી નીપજતાં પરિણામોનું સ્વરૂપ કેવું છે. છેલ્લા બે નિદાનનો સબંધ ભવિષ્યકાળ જોડે છે; અને તેમાં બતાવ્યું છે કે આ ભવની પ્રવૃત્તિઓમાંથી હવે પછી જન્મ અને જરામરણ અચૂક નીપજવાનાં છે.[1] આ ખુલાસાના મોટા મોટા અંશોનો જ વિચાર કરવા બેસીએ, તો એમ કહી શકાય કે, સૌથી પહેલા, અવિદ્યા એ માણસને આ જગતમાં જન્મ મળવાનું મૂળ કારણ છે. અવિદ્યામાંથી તૃષ્ણા પેદા થાય છે; તૃષ્ણાને લીધે કર્મ અર્થાત્ પ્રવૃત્તિ થાય છે. એ પ્રવૃત્તિને લીધે વળી પાછો પુનર્જન્મ થાય છે, ને તેમાં નવી તૃષ્ણાઓ જાગે છે. આ સંસારની બૂરી ઘટમાળ છે—એને કેટલીક વાર 'ભવચક્ર' કહેવામાં આવે છે.

(૨) દુઃખનિરોધ—પ્રતીત્યસમુત્પાદ અથવા કાર્યકારણના નિયમને લગતા બૌદ્ધ મત પરથી એમ તો ફલિત થાય છે કે સંસારનું દુઃખ પેદા થવાનું કંઈક કારણ હોવું જોઈએ. તે જ પ્રમાણે તેમાંથી એવું પણ ફલિત થાય છે કે એ દુઃખનો નાશ કરવાનો પણ કંઈક રસ્તો હોવો જોઈએ. આ વિષયને લગતા બૌદ્ધ મતની પાછળ રહેલો સિદ્ધાંત

૧. કીથ; 'બુદ્ધિસ્ટ ફિલોસોફી', પૃ. ૧૦૫

તો કહ્યું છે કે કારણને દૂર કરવામાં આવે તો કાર્ય દૂર થાય છે એટલે જ્યારે સમ્યગ્જ્ઞાન વડે અવિદ્યાનો ધ્વંસ કરવામાં આવે, ત્યારે એ સાંકળના અંકોડા એક પછી એક આપોઆપ તૂટી જાય છે જે ક્રિયામાંથી દુઃખની ઉત્પત્તિ થાય છે તે ક્રિયાની પાછળ નિયતિનું કંઈક તત્ત્વ રહેલું છે એમાં શંકા નથી, પણ અમે પાછળ કહી ચૂક્યા છીએ તેમ, એ નિયતિ કંઈ અચળ ને અનિવાર્ય નથી

(૩) દુઃખનિરોધનો માર્ગ—આત્મનિયમનનો જે માર્ગ માણસને ઇચ્છિત ધ્યેય સુધી પહોંચાડે છે તે અષ્ટવિધ છે, બૌદ્ધ ગ્રન્થોમાં તેને 'આર્ય અષ્ટાંગિક માર્ગ' એ નામ આપેલું છે એ આઠ અંગો તે આ પ્રમાણે સમ્યક્ દૃષ્ટિ, સમ્યક્ સંકલ્પ, સમ્યક્ વાચા, સમ્યક્ કર્માન્ત (કર્મ), સમ્યક્ આજીવ, સમ્યક્ વ્યાયામ, સમ્યક્ સ્મૃતિ, અને સમ્યક્ સમાધિ પ્રાચીન બૌદ્ધ ગ્રન્થોમાં[1] આથી સાદી એક સંકલના (શીલ, સમાધિ અને પ્રજ્ઞા) પણ આપેલી જોવામાં આવે છે, તેનો જ નિર્દેશ અહીં કરવો બસ થશે. આ સંકલના પ્રમાણે, પ્રજ્ઞા—અર્થાત્ ચાર આર્ય સત્યોનું સમ્યક્ જ્ઞાન—એ આ આખી સાધનાનો પાયો છે પણ એમાંથી વિમુક્તિનું ભાન આવે એવી ઇચ્છા જો હોય, તો એ જ્ઞાન—ભલે ગમે તેટલું સમગ્ર હોય છતાં—નરી બુદ્ધિની પ્રતીતિ કરતાં કંઈક અધિક હોવું જોઈએ, એ આપણા અનુભવમાં રૂપાન્તર પામેલું જ્ઞાન હોવું જોઈએ અને 'પ્રજ્ઞા' શબ્દનો વધારે ચોક્કસ અર્થ તો અપરોક્ષ અનુભવ છે બુદ્ધ આગ્રહપૂર્વક કહે છે કે મારા શ્રોતાઓ મારી પાસેથી મત ઉછીના ન લે, પણ તેને આત્મસાત્ કરી પોતીકા બનાવે. તેઓ ઘણી વાર સ્પષ્ટ ને સુંદર વાણીમાં કહે છે કે આપણને જે વસ્તુનો સત્યરૂપે સાક્ષાત્કાર થયો હોય તેને જ આપણે સ્વીકારવી જોઈએ તેઓ કહે છે 'હે ભિક્ષુઓ, ત્યારે તમે હમણાં જે કંઈ કહ્યું તે તમે જાતે ઓળખ્યું તમે જાતે જાણ્યું, ને તમે જાતે સમજ્યા તે જ

૧. જુઓ ઓલ્ડનબર્ગ 'બુદ્ધ' પૃ. ૨૮૦, કીથ બુદ્ધિસ્ટ ફિલોસોફી પૃ. ૧૧૫

છે; ખરું કે નહીં !' 'એમ જ છે, ભદંત'[1] બીજા શબ્દોમાં કહીએ તો, દરેક માણસે જાતે પોતાનું નિર્વાણ પ્રાપ્ત કરવું જોઈએ. એ વિમુક્તિ સ્વપ્રયત્ન વડે જ પ્રાપ્ત થાય છે; ઈશ્વરકૃપા વડે કે કોઈ બહારના અધિકારી કે આપ્તજનની દોરવણીથી પ્રાપ્ત થતી નથી ગુરુ પણ માત્ર રસ્તો જ બતાવી શકે છે; કેમકે જ્ઞાન અંતરમાં આત્મસાત્ બનીને પાકું થઈ જાય એને માટે શીલ અને સમાધિની જરૂર પડે છે. વિચાર અને વર્તન પર અંકુશ રાખ્યા વિના સત્યનુ દર્શન થવા પામતુ નથી. શીલ એટલે સદાચાર. તેમાં સત્ય, સંતોષ અને અહિંસા જેવા સદ્ગુણોનો સમાવેશ થાય છે. સમાધિ એટલે ચાર આર્ય સત્યોનું ચિન્તન. તે ચિત્તની સ્થિરતા ને શાન્તિ પ્રાપ્ત કરવામા, તથા જે સત્ય બીજાઓ પાસેથી શીખવામાં આવ્યુ હોય તેનુ સ્પષ્ટ દર્શન કરવામાં, સહાયક બને છે. ઉપનિષદોની પેઠે અહીં પણ આ સાધનામાં યોગની જુદી જુદી પ્રક્રિયાઓનો સમાવેશ થાય છે. એની વીગતોનો અહીં વિચાર કરવાની જરૂર નથી. આ ત્રણ મળીને બૌદ્ધ ધર્મમાર્ગ અથવા સાધનાના સ્વરૂપનું પૂરતુ નિદર્શન કરાવે છે. 'પ્રજ્ઞા'નો અર્થ કેટલીક જગાએ અપરોક્ષ દર્શન અથવા સાક્ષાત્કાર થાય છે. તે આખી સાધનાનું ફળ છે. એવી પ્રજ્ઞા વિમુક્તિ અપાવે છે. બીજી કેટલીક જગાએ 'પ્રજ્ઞા' શબ્દનો અર્થ શ્રદ્ધાથી સ્વીકારેલુ જ્ઞાન થાય છે આવી પ્રજ્ઞા મુક્તિદાયક ધર્મમાર્ગ અથવા સાધનાનુ પહેલુ પગથિયું છે.

સમ્યક આજીવનો અર્થ ભિક્ષુ અને શ્રાવક એ પરત્વે કઈક જુદો જુદો થાય છે. માણસની જેવી શક્તિ ને વૃત્તિ હોય તે પ્રમાણે તે જીવનના આ બે પ્રકારોમા ગમે તે એકનો સ્વીકાર કરે છે. પણ અન્તિમ નિર્વાણ તો માણસને, સામાન્ય રીતે, ભિક્ષુ થયા પછી જ મળી શકે છે.[2] ભિક્ષુના જીવનમાં પણ, ભારતના બીજા કેટલાક સપ્રદાયોમા—

૧. મજ્ઝિમનિકાય, ૩૮ મુ સુત્ત.

૨. કીથ : 'બુદ્ધિસ્ટ ફિલોસોફી', પૃ. ૧૩૧; પૌ પુસા : 'ધ વે ટુ નિર્વાણ', પૃ. ૧૧૪ તથા ૧૫૦-૧.

ખાસ કરીને જૈન સંપ્રદાયમાં—હોય છે એવી નિયમોની અતિશય કડકાઈ નથી. આપણે પાછળ જોઈ ગયા છીએ કે બુદ્ધનો સિદ્ધાંત બે અન્તિમ માર્ગોની વચ્ચેનો મધ્યમ માર્ગ (મધ્યમ પ્રતિપદા) શોધી કાઢી તેને અનુસરે છે. દાખલા તરીકે, તે સત્ કે અસત્ બેમાંથી એકેને ન માનતાં પરિણામ અથવા પરિવર્તન કે પ્રવાહને માને છે; તે કેવળ યદૃચ્છા કે કેવળ નિયતિ એમાંથી એકેને ન માનતાં પ્રતીત્ય-સમુત્પાદને માને છે. એ જ ભાવનાનું પ્રતિબિંબ સદાચારને લગતા એમના ઉપદેશમાં પણ પડેલું છે. તેમનો ઉપદેશ ભોગવિલાસનો નથી, કેમકે એ તો દુઃખનો અગ્રદૂત છે; તેમ એ ઉપદેશ દેહદંડનો પણ નથી, કેમકે એ તો સાક્ષાત્ દુઃખ જ છે. સફળતા એ બેની વચ્ચેના માર્ગમાં છે. સાચા ધર્મપરાયણ જીવનને એક વાદ્યની સાથે સરખાવેલું છે; એ વાદ્યના તાર જ્યારે બહુ ઢીલા કે બહુ સખત તાણેલા ન હોય ત્યારે જ તેમાંથી મધુર સૂર નીકળે છે. બુદ્ધે ઋષિપત્તન (વારાણસી)માં જે પહેલવહેલો ઉપદેશ આપ્યો, અને જે 'ધર્મચક્રપરિવર્તન'ને નામે પ્રસિદ્ધ થયો છે, તેમાં જ તેમણે કહ્યું: 'હે ભિક્ષુઓ, પ્રવ્રજ્યા લેનારાએ આ બે છેડાઓનું સેવન ન કરવું. આ બે છેડા તે કયા? કામોપભોગ કરતા રહેવું એ એક છેડો છે. એ હીન છે, ગ્રામ્ય છે, અજ્ઞજનસેવિત છે, અનાર્ય છે, અનર્થાવહ છે. દેહદંડન કરવું એ બીજો છેડો છે. એ પણ દુઃખકારક છે, અનાર્ય છે, અનર્થાવહ છે. તેથી આ બે છેડાને છોડી દઈને, તથાગતે મધ્યમ માર્ગ શોધી કાઢ્યો છે. એ માર્ગ જ્ઞાન-ચક્ષુ ઉત્પન્ન કરનારો છે, જ્ઞાનોદય કરનારો છે. એના વડે જ ઉપશમ, અભિજ્ઞા (દિવ્ય શક્તિ), સંબોધ (પ્રજ્ઞા) અને નિર્વાણની પ્રાપ્તિ થાય છે.'[1]

આ સાધના વડે જે ધ્યેય પ્રાપ્ત કરવાનું છે તેને 'નિર્વાણ' એ નામ આપેલું છે. એ શબ્દનો વાચ્યાર્થ છે 'હોલાઈ જવું' અથવા 'શાન્ત થઈ જવું'; અને એથી સર્વથા વિનાશનું સૂચન થાય છે—

૧. ઓલ્ડનબર્ગ: 'બુદ્ધ,' પૃ. ૧૨૭; મહાવગ્ગ

'શૂન્યતાનું સ્વર્ગ' એવું એનું વર્ણન કોઈકે આપેલું છે. નિર્વાણની પ્રાપ્તિ થાય ત્યારે પંચસ્કંધનો નિરંતર ચાલતો પ્રવાહ સદાને માટે અલોપ થઈ જાય છે બૌદ્ધ દર્શનનો જે તાત્ત્વિક સિદ્ધાન્ત છે તેની જોડે બેશક આ મતનો સાગમા સારો મેળ બેસે છે, અને એમા મોક્ષ એ અક્ષરશઃ 'આપણા વ્યક્તિત્વનુ શમન 'બની જાય છે.[1] પણ આવો આદર્શ અતિશય અભાવાત્મક છે, તેથી એની પ્રાપ્તિને માટે જે સાધનાનો ક્રમ સૂચવાયેલો છે તે ક્રમનુ અનુશીલન કરવાનો પાનો ચડાવે એવી ગુંજાશ એ આદર્શોમા રહેતી નથી; અને તેથી બુદ્ધના ઉપદેશની પાછળ જે હેતુ છે તે જ આને લીધે વિફળ બનતો દેખાય છે. એટલે એ શબ્દના બીજા અર્થો સૂચવવામા આવ્યા છે.[2] નિર્વાણ એ સર્વથા વિનાશ હોઈ શકે એ વાતની કેટલાકે સાફ ના પાડી છે, અને કહ્યુ છે કે નિર્વાણ એ શાશ્વત જીવન અથવા અક્ષય સુખ છે—આ આદર્શ ઉપનિષદોના મોક્ષથી ભાગ્યેજ જુદો ગણાય બીજાઓએ વળી માન્યુ છે ક નિર્વાણ એ એવી અવસ્થા છે જેને વિષે કશુ જ કથન થઈ શકે નહીં—તે છે ક નથી એમ પણ કહી શકાય નહી. તેમના મત અનુસાર, આ શબ્દનો અર્થ એટલો જ છે કે દુઃખમાથી છુટકારો, અને એ સ્થિતિના ભાવાત્મક વર્ણનો આપવા—એ વર્ણનોમા તાત્ત્વિક દૃષ્ટિએ ભલે ગમે તેટલો રસ હોય તોપણ—તે દૃષ્ટિએ અપ્રસ્તુત છે પણ બૌદ્ધ દર્શને કરેલી આચારની કલ્પના પ્રમાણેનુ જે નિર્વાણ છે તેની પ્રાપ્તિ માટે પુરુષાર્થ કરવા જેવો છે, એમ બતાવવા માટે આવા ખુલાસાઓનો આશરો લેવાની જરૂર જણાતી નથી, કેમકે, લોકો સામાન્ય રીતે માની લેતા દેખાય છે તેમ, નિર્વાણ એ મરણ પછી પ્રાપ્ત થનારી કોઈ અવસ્થા નથી ખરુ જોતા, પૂર્ણતર પ્રાપ્ત થાય સારમાદ નીપજનારી, અને માનવ 'વ્યક્તિ' જીવની

૧. રાધાકૃષ્ણ 'ઇંડિયન ફિલોસોફી,' વા. ૧. પૃ ૪૧૮.

૨. દાખલા તરીકે જુઓ ઓલ્ડનબર્ગ: 'બુદ્ધ', પૃ ૨૬૭-૨૮૫, પ્રો. પુસા: 'ધ વે ટુ નિર્વાણ,' પૃ. ૧૧૫-૧૮.

છે તે દરમ્યાન જ મળનારી, એ અવસ્થા છે. આ અવસ્થા જીવન્મુક્તિને મળતી ગણાય. જીવન્મુક્તિની કલ્પનાનો સ્વીકાર ભારતમાં બુદ્ધના જીવનકાળ સુધીમાં સારી પેઠે થઈ ચૂક્યો હતો, એમ આપણે જાણીએ છીએ. એ અવસ્થામાં સામાન્ય લૌકિક જીવનના રાગદ્વેષો અને સંકુચિત સ્વાર્થો શમી ગયા હોય છે, ને માણસ સંપૂર્ણ શાન્તિ અને સમત્વનું જીવન ગાળે છે. એનો અર્થ મનની અમુક પ્રકારની ટેવ થાય છે, અને જે માણસે એવી ટેવ પાડવામાં સફળતા મેળવી હોય તે 'અર્હત્' નામે ઓળખાય છે. અર્હત્ એટલે 'સુયોગ્ય' અથવા 'પવિત્ર'. આ જ ભવની અંદર ને ઇહલોકમાં જ રહીને જ, પ્રાપ્ત કરવાની આ જે સંપૂર્ણ શાન્તિ છે તે જ પ્રાપ્ત કરવાનું ધ્યેય બૌદ્ધો રાખે છે, અને 'નિર્વાણ' શબ્દનો એ જ અર્થ તેઓ કરે છે; જો કે, ઉપર કહ્યું તેમ, અર્હત્ તેના દેહ અને ચિત્તના વિલય પછી શૂન્યરૂપ થઈ જાય એ સંભવિત છે. આ બીજા પ્રકારના નિર્વાણનો અર્થ પરિનિર્વાણ છે. આ 'પરિનિર્વાણ'ની કલ્પનાને લીધે બુદ્ધનો ઉપદેશ વ્યર્થ બની જાય છે, એમ માનવું યોગ્ય નથી, કેમકે પરિનિર્વાણ અર્થાત્ શૂન્યત્વ, પ્રવિલય કે વિનાશ, એ માણસે પુરુષાર્થ કરીને મેળવવા જેવી અવસ્થા છે એમ કહ્યું નથી. પણ તેના પહેલાંની જે નિર્વાણ (અર્થાત્ જીવન્મુક્તિ)-ની અવસ્થા છે તેને જ પ્રાપ્તવ્ય સ્થિતિ નરીકે ગણાવી છે. વિનાશ, અથવા શૂન્યતામાં વિલય, એ તો બૌદ્ધ દર્શને બતાવેલી સાધનાનું એક આગન્તુ પરિણામ છે, એ સાધનાનો હેતુ કે એનું ધ્યેય નથી. પ્રવિલય અથવા શૂન્યત્વમાં ભળી જવું એવી જે નિર્વાણની કલ્પના છે તેનો અર્થ છે 'હોલાઈ જવું', જ્યારે લૌકિક જીવનમાંથી એ અવસ્થા સુધીનું જે સંક્રમણ છે—જેને અર્હત્દશા કહેવામાં આવે છે—તે 'નિર્વાણ' શબ્દના બીજા અર્થને—એટલે કે 'શાન્ત થઈ જવું' એ અર્થને—મળતી આવે છે.

અમે આ પ્રકરણ સમાપ્ત કરીએ તે પહેલાં બીજા એક મુદ્દા તરફ ધ્યાન ખેંચવું જરૂરનું છે. બૌદ્ધો પુનર્જન્મને માને છે, પણ એ

માન્યતાનો ચિરસ્થાયી આત્માના એમણે કરેલા અસ્વીકાર જોડે મેળ ખાતો નથી. તેથી કેટલાકે એ સિદ્ધાન્તને વદતોવ્યાઘાત જેવો કહ્યો છે. દાખલા તરીકે ડોયસન લખે છે: 'આ જે કર્મ છે તેનું વહન કરનારો અક્રેક નોખો વાહક દરેક દાખલામાં હોવો જોઈએ. તેને ઉપનિષદો આત્મા કહે છે. બૌદ્ધો એની હસ્તીનો ઇનકાર કરે છે, પણ એમના એ ઇનકારનો એમના બીજા મતો જોડે મેળ ખાતો નથી.'[1] પણ આવી ટીકાને માટે કશું વાજબી કારણ દેખાતુ નથી. કર્મનો સિદ્ધાન્ત સ્વીકારવાથી બૌદ્ધ દર્શનની સમક્ષ કોઈ નવી મુશ્કેલી આવી પડતી નથી; કેમકે જો કર્તા વિના કર્મ થઈ શકે, તો પુનર્જન્મ પામનાર વ્યક્તિ વિના પુનર્જન્મ પણ સારી રીતે થઈ શકે વળી આપણે એટલુ યાદ રાખવાનું છે કે ભારતના બીજા મતોમાં આ ભવને અન્તે જ પુનર્જન્મ થાય છે; જ્યારે બૌદ્ધ દર્શનમાં આવો પુનર્જન્મ તો સ્વીકાર્યો જ છે, પણ તે ઉપરાંત પ્રત્યેક પળે પણ પુનર્જન્મ થતો માન્યો છે. એક દીવો બીજામાંથી સળગાવાય ત્યારે જ તેજ અને ગરમીનુ સક્રમણ અથવા સચરણ થાય છે એવું નથી. તેમનુ સક્રમણ અથવા સચરણ તો પ્રતિક્ષણ ચાલ્યાં કરે છે, માત્ર આમાંના પડેલા દાખલામા જ્વાળાઓની એક નવી પરપરા શરૂ થાય છે. તે જ પ્રમાણે, કોઈ 'વ્યક્તિ'ના કર્મનુ સંક્રમણ અથવા સચરણ જેમ તેના જીવન દરમ્યાન થાય છે, તે રીતે તેના મરણ વખતે પણ થાય એ સંભવિત છે; અને, જો કે મરેલો માણસ તો ફરી સજીવન થતો નથી, પણ એ જ સ્વભાવ અને સરકારવાળો બીજો માણસ એને બદલે જન્મે છે. તેમ જો હોય તો. હ્રાઈસ ડેવિડ્ઝે કહ્યુ છે તેમ, કોઈ આત્મા કે જીવ પુનર્જન્મ લેતો નથી, પણ ચારિત્રનો પુનર્જન્મ થાય છે માણસ મરી જાય છે, ત્યારે તેનુ ચારિત્ર તેની પાછળ જીવતુ રહે છે, અને પોતાના બળ વડે એક નવા માણસને સંસારમાં જન્મ આપે છે. એ માણુસ અગાઉના કરતા જુદી આકૃતિવાળો હોય છે એ ખરું, પણ તેના ઉપર અગાઉના ચારિત્રની અસર તો પૂરેપૂરી હોય છે. અને

૧. 'ઇંડિયન એંટિક્વેરી' (૧૯૦૦), પૃ. ૩૯૮

એ માણસ પોતાની કરવાની વાસનાને પૂરેપૂરી શમાવી દે ત્યારે આ ક્રિયા ચાલ્યાં કરે. બૌદ્ધ દર્શનમાં આત્માને એક અખંડ તત્ત્વ રૂપે માન્યો નથી, પણ તેને પ્રવાહ અથવા સન્તાન રૂપે તો સ્વીકાર્યો છે એમ અમે પાછળ કહી ગયા છીએ એ કથનની સાથે ઉપર આપેલ ખુલાસો જોડીને વિચાર કરીએ, તો આપણને દેખાય છે કે બૌદ્ધ દર્શન કર્મના સિદ્ધાન્તનું સમર્થન કરે એમાં અસંગતિનો દોષ આવવાનો ગણવાની જરાય જરૂર નથી. કારણ કે એ સિદ્ધાન્તમાં ગર્ભિતપણે રહેલી વસ્તુઓનો તો તે સ્વીકાર કરે જ છે. એ બે વસ્તુ તે આ (૧) આપણે જે કંઈ કર્મ કરીએ તે ખુદ થાય ત્યારે પોતાનું પરિણામ પાછળ મૂક્યા વિના રહેતું નથી. અને (૨) એવી રીતે પેદા થતા ગા કે નર ફળની એ કર્મના કર્તા ઉપર અસર અચૂક થાય છે. પણ બુદ્ધે કર્મના આ સિદ્ધાન્તને ઘણે અંશે બુદ્ધિ સમજી શકે એવો બનાવ્યો. એટલે તો એ કે તેમણે એ સિદ્ધાન્ત સાથે સંકળાઈ ગયેલા અતિપ્રાકૃતિક અલૌકિક વળગણોને ખસેડી નાખ્યા, અને એ સિદ્ધાન્તને એવાં ઉપયોગથી છૂટો પાડ્યો. પ્રાણિમાત્ર અનુસાર ચાલ્યા આવતા હિંદુ મત પ્રમાણે ઈશ્વર માણસના ભૂતકાળના કર્મો અનુસાર તેને દુઃખ કે સુખ આપવું એ ઈશ્વર દૈવી કે અલૌકિક શક્તિના હાથની વાત હતી. અને આપણે હવે પછી જોઈશું તેમ જૈન દર્શનમાં એમ મનાયું હતું કે કર્મ એ સૂક્ષ્મ દ્રવ્ય છે તે આત્માને વળગેલું છે અને આત્માની જે નૈસર્ગિક ઉચ્ચ સ્થિતિ છે ત્યાંથી તેને ખેંચીને નીચે ઉતારે છે. બુદ્ધે આ બન્ને મતોનો અસ્વીકાર કર્યો અને એવી કલ્પના સ્વીકારી કે કર્મ એ નીતિધર્મના ક્ષેત્રમાં હસ્તી ધરાવતો એક અપૌરુષેય નિયમ છે, અને તે પોતાના સ્વભાવ અનુસાર તથા આપમેળે કામ કરી રહેલો છે.

જૂના ઉપદેશમાં ભટકનારા અને ગોષ્ઠી ગાળનારા ? અને વર્ધમાને એમાં સુધારો કરી મતપ્રચારમાં નવી સ્ફૂર્તિ આણી. આ યુગમાં વેદધર્મના વિરોધી એવા જે અનેક અવૈદિક અથવા 'નાસ્તિક' મતોનો ઉપદેશ થવામાં આવ્યો હતો તેમાંનો આ એક જ મત ભારતમાં આજ લગી ટકી રહેવા પામ્યો છે. જૈન ધર્મ બૌદ્ધ ધર્મથી સ્વતન્ત્ર છે ખરો પણ એની વચ્ચે અનેક વિષયોનું સામ્ય છે—દા. ત. વેદના પ્રામાણ્યનો અસ્વીકાર, નિરાશાવાદથી ભરેલી જીવનદૃષ્ટિ અને જગત્કર્તા ઈશ્વરની હસ્તી માનવાનો ઇનકાર. પણ જૈન ધર્મને બૌદ્ધ ધર્મ જોડે જે મતભેદ છે તે પણ એટલા જ ધ્યાન ખેંચનારા છે—દાખલા તરીકે જૈન ધર્મમાં આત્મા અને અન્ય જેવાં સ્થિરસ્થાયી તત્ત્વનો સ્વીકાર કરેલો છે. આ વિષયમાં તે બ્રાહ્મણધર્મની નજીક આવે છે અને તેથી તે બ્રાહ્મણ ધર્મ અને બૌદ્ધ ધર્મ વચ્ચેનો દાર્શનિક મધ્યમ માર્ગ છે એવું જે એનું વર્ણન કરવામાં આવ્યું છે તે સાર્થક લાગે છે.

પ્રકરણ ૬

જૈન દર્શન

'જૈન દર્શન' એ શબ્દ 'જિન' ઉપરથી નીકળેલો છે. 'જિન' શબ્દની વ્યુત્પત્તિ સંસ્કૃત ધાતુ જિ અર્થાત્ 'જીતવું'માંથી થઈ છે. 'જિન' એટલે 'જીતનાર', અર્થાત્ જેણે પોતાના રાગદ્વેષોને વશ કરવામાં સફળતા મેળવી છે અને પોતાના આત્મા પર પ્રભુત્વ મેળવી આત્મજય કર્યો છે તે. જૈન એ નામ જે ધર્મને વિષે વપરાય છે તે બૌદ્ધ ધર્મનો એક ફાંટો કે તેનો પેટા સંપ્રદાય છે, એમ એક કાળે મનાતું હતું, પણ ખરું જોતાં તેવું નથી. જૈન ધર્મ બૌદ્ધ ધર્મથી સાવ સ્વતંત્ર છે. વસ્તુતઃ તે બૌદ્ધ ધર્મ કરતાં ઘણો જૂનો છે. અને વર્ધમાન, જેમને 'મહાવીર' —અર્થાત્ આત્મજય કરનાર મહાન વીર— એ ઉપનામ લગાડવામાં આવે છે, તેઓ તો તીર્થંકરોની એક પરંપરામાંના છેક છેલ્લા તીર્થંકર હતા. જૈન પરંપરા તેમની પહેલાં ત્રેવીસ તીર્થંકરો થઈ ગયેલા ગણાવે છે, એટલે એ ધર્મનો આરંભ તો ઇતિહાસકાળથી પણ ઘણો જ પાછળ જઈ પહોંચે છે. આમાંના એકમાત્ર પાર્શ્વનાથ, જેઓ મહાવીરની જ પહેલાંના એટલે કે ત્રેવીસમા તીર્થંકર હતા, અને જેઓ ઈ. સ. પૂર્વે આઠમા સૈકામાં થઈ ગયા મનાય છે, તેઓ તો ઐતિહાસિક પુરુષ હતા એવો દાવો કરી શકાય એમ છે. તેમના અનુયાયીઓ મહાવીરના સમકાલીન હતા એમ બતાવનારા પુરાવા મોજૂદ છે.[1] પણ એ અરસામાં

૧. પ્રો. યાકોબી 'જૈન સૂત્રાઝ' (સે. બુ. ઈ.), ભાગ ૨, પ્રસ્તાવના, પૃ. ૩૩.

બારેક વરસ સુધી તેમણે કઠણ જીવન ગાળી તપ કર્યું, અને એ સમયને અન્તે તેમણે પૂર્ણજ્ઞાન પ્રાપ્ત કર્યું; અથવા એ દર્શનનો પારિભાષિક શબ્દ વાપરીને કહીએ તો, તેઓ 'કેવલી' થયા. અતિ ઉગ્ર તપનો આ સમય એળે ગયો એવું જેમ બુદ્ધને લાગેલું તેમ વર્ધમાનને લાગેલુ નહી. ઊલટું, પોતાના મહાન જીવનકાર્યને માટે પૂર્વ તૈયારી રૂપે એ તપ જરૂરનું હતું, એવી એમની દૃઢ પ્રતીતિ હતી. આ આત્મનિયમનને પરિણામે તેઓ તીર્થંકર થયા. તેમણે પોતાના જીવનનો બાકીનો ભાગ પોતાના ધાર્મિક સિદ્ધાન્તોનો ઉપદેશ આપવામાં અને પોતાના મુનિસંઘને સંગઠિત કરવામાં ગાળ્યો. તેમનું અવસાન થયુ ત્યારે તેમની ઉમર સિત્તેર વરસ ઉપરાંત હતી એમ મનાય છે. બૌદ્ધ ધર્મની અસર જેમ પરદેશો પર પડી છે તેમ જૈન ધર્મની નથી પડી તેની અસર આ દેશ પૂરતી મર્યાદિત રહી છે, અને સાથે, કંઈક વિચિત્ર લાગે એવી વાત એ છે કે, એની અસર એના જન્મના પ્રાન્તમા પડી છે તેના કરતા વધારે બહોળી એ પ્રાન્ત બહાર—ખાસ કરીને પશ્ચિમ અને દક્ષિણમા—પડી છે જૈન આગમ અથવા સિદ્ધાન્ત, બૌદ્ધ ધર્મના ગ્રન્થોની પેઠે, પ્રાકૃત ભાષા (અર્ધમાગધી) મા લખાયેલા છે. જૈન પરંપરામા એમ મનાતુ આવ્યુ છે કે આ આગમોના સંપાદનનુ કામ ઈસવી સનના પાચમા સૈકાના આખર ભાગમા કે છઠ્ઠા સૈકાના આરંભમાં દેવર્દ્ધિગણિના અધ્યક્ષપદ નીચે થયુ હતુ આ સમય પ્રમાણમા મોડો ગણાય. એને લીધે કેટલાકને એવી શંકા ઉપજે છે કે આ આગમોમા વર્ણવેલા સિદ્ધાન્તમાં જૈન ધર્મનો ઉપદેશ જળવાઈ રહ્યો હશે કે બીજી ભેળસેળ પણ થઈ હશે? પણ સાચી હકીકત એ દેખાય છે કે જે વચનો અગાઉથી હસ્તીમા હતા અને ઈસવી સન પૂર્વે ત્રીજા સૈકાથી પરંપરાગત ચાલ્યા આવતા હતાં તેની દેવર્દ્ધિએ તો માત્ર ગોઠવણી જ કરી છે ઈસવી સન પૂર્વે ત્રીજા સૈકા પહેલાં પણ 'પૂર્વ' નામે જૈન ગ્રન્થો હસ્તીમાં હતા; અને, તેમના નામ પરથી સૂચવાય છે તેમ, આગળ ઉપર તેમને ખસેડી તેમનુ સ્થાન 'અંગ' નામે ઓળખાતા નવા આગમગ્રન્થોએ લીધુ.[1] આમ અત્યારે

---

૧. આ કથન પણ શ્વેતામ્બર પરંપરાને અનુસરીને કરેલું છે. દિગંબર

જૂના ઉપદેશમાં ઘટનાના અંશો ભેળી ગયા હતા[1] અને વર્ધમાને એમાં સુધારો કરી મત સ્થાપ્યો નથી. જૂના કાળથી આ યુગમાં વેદધર્મના વિરોધી એવા જે અનેક અવૈદિક અથવા 'નાસ્તિક' મતોનો ઉપદેશ થવામાં આવ્યો હતો તેમાંનો આ એક જ મત ભારતવર્ષમાં આજ લગી જીવતો રહેવા પામ્યો છે. જૈન ધર્મ બૌદ્ધ ધર્મથી સ્વતંત્ર છે ખરો પણ તેની વચ્ચે અનેક વિરોધોનું સામ્ય છે—વેદ તથા વેદના પ્રામાણ્યનો અસ્વીકાર, નિરાશાવાદથી ભરેલી જીવનદૃષ્ટિ અને સર્વોપરિ ઈશ્વરની હસ્તી માનવાનો ઇનકાર. પણ જૈન ધર્મને બૌદ્ધ ધર્મ સાથે જે મતભેદો છે તે પણ એટલા જ દેખીતા છે—દાખલા તરીકે જૈન ધર્મમાં આત્મા અને અન્ય એવાં ચિરસ્થાયી તત્ત્વોનો સ્વીકાર કરેલો છે. આ વિષયમાં તે બ્રાહ્મણધર્મને મળતો આવે છે અને તેથી તે બ્રાહ્મણ ધર્મ અને બૌદ્ધ ધર્મ વચ્ચેનો દાર્શનિક મધ્યમ માર્ગ[2] છે એવું જે એનું વર્ણન કરવામાં આવે છે તે સાર્થક જ છે.

વર્ધમાનનો જન્મ ઈ. સ. પૂર્વે ૫૪૦ના અરસામાં વિદેહની રાજધાની વૈશાલી પાસે થયો હતો. તેમના પિતા સિદ્ધાર્થ એક ક્ષત્રિય Clanના મુખી હતા અને તેમની માતા ત્રિશલા વિદેહના રાજાની બહેન હતી. આમ તેઓ, બુદ્ધની પેઠે જ એક ક્ષત્રિય હતા. બુદ્ધની પેઠે વર્ધમાને પણ પ૬તનડુનો ઉપદેશ પોતાના અનુયાયીઓને કર્યો અને તેમની મદદથી તેઓ પોતાના સિદ્ધાંતોનો પ્રચાર કરવામાં સફળતા મેળવી શક્યા. તેઓ યશોદાને પરણ્યા હતા. તેમણે બુદ્ધની પેઠે માબાપના જીવતાં ગૃહત્યાગ ન કર્યો, પણ માતાપિતા જીવ્યાં ત્યાં સુધી તેઓ ઘરમાં રહ્યા. પછી પ્રવ્રજ્યા લઈ સાધના શરૂ કરી. તે વખતે તેમની ઉમર ત્રીસ વરસની હતી.[3]

---

૧ જુઓ પૃ. ૧૨૨ પરની પાદટીપ.

૨ હોપકિન્સ: રિલિજિયન્સ ઑફ ઇન્ડિયા, પૃ. ૨૮૩.

૩ વર્ધમાનના જીવન વિશેની સમજમાં જૈનોના બે મહત્ત્વના સંપ્રદાય—શ્વેતાંબર અને દિગંબર—ની પરંપરામાં ફરક છે. ઉપલું કથન શ્વેતાંબર સંપ્રદાયના વિચારને અનુસરીને કરેલ છે.

(૧) જીવ—જૈન દર્શનની જીવ વિષેની જે કલ્પના છે ભારતીય વિચારધારાની બીજી શાખાઓમાંના આત્મા કે પુરુષને મળ આવે છે. 'જીવ' શબ્દની વ્યુત્પત્તિ પરથી તેનો અર્થ થાય છે 'કંઈ જીવે છે કે ચેતનવાળું છે તે' આ વ્યુત્પત્તિ પરથી એમ દેખાય કે એ મતવાળા વિચારકો વ્યક્તિગત પદાર્થોની તળે રહેલા પારમાર્િ સત્ તત્ત્વની શોધ દ્વારા નહીં, પણ જીવતાં પ્રાણીઓના લક્ષણોનું નિ ક્ષણ કરીને એ વાટે જ પહેલવહેલા 'જીવ'ની આ કલ્પના પર પહોં હશે.[૧] એટલે આ શબ્દ એના મૂળ અર્થમાં સમજવો એ વધારે સા છે; એ અર્થ લેતાં જીવ એટલે આત્મા નહીં પણ પ્રાણ એમ સમ જોઈએ. 'જીવનો અર્થ શ્વાસ જ થાય છે.' પણ અત્યારે એનો અર્થ થાય છે તે આત્મા માટેના બીજા ભારતીય શબ્દોના લગ પર્યાયરૂપ છે જીવોની સંખ્યા અપાર છે, અને તે બધા એકસર ને નિત્ય હોઈ આદિ ને અન્ત વિનાના છે. તેમનાં લૌકિક રૂપને લક્ષ રાખીને તેમનું વિવિધ પ્રકારે વર્ગીકરણ કરેલું છે—જેમકે એક ઇન્દ્રિ વાળા વગેરે; પણ એ વીગતોમાં અહીં ઊતરવાની જરૂર નથી અહીં એ કહેવું બસ થશે કે આ વર્ગીકરણો તે જીવોના વિકાસની જુદી જુદી પાયરી સૂચવે છે જૈનો માને છે કે જીવ હસ્તી ધરાવે છે, એટલું જ નહીં, તે ક્રિયા કરે છે ને બીજાઓએ કરેલી ક્રિયાની અસર તેના પર થાય એટલે કે જીવ ભોક્તા અને કર્તા બને છે.[૨] તેનું મૂળ રૂપ પૂર્ણત્વનુ એ રૂપમાં જીવ અનંત પ્રજ્ઞા, અનંત શાંતિ, અનંત શ્રદ્ધા, અને અ વીર્યવાળો છે.[૩] જે સમય દરમ્યાન જડ દ્રવ્ય (પુદ્ગલ) જોડે તે સંયોગ રહે તે સમય એ તેનો સંસાર; એ સમય દરમ્યાન તેના ગુણો ઢંકાયેલા રહે છે, તેમનો નાશ થતો નથી. એટલે જીવના 'બ

---

૧. પ્રો. યાકોબી : એજન, ભાગ ૧; પૃ. ૩ પરની પાદટીપ

૨. ષ દ સ. શ્લોક ૪૮.

૩. ગુણરત્ન : ષ. દ. સની ટીકા, પૃ ૭૪.

આપણને જૈન સિદ્ધાન્ત જે રૂપમાં મળે છે તેની પ્રામાણિકતા વિશે શંકા ઉઠાવવાનું ખરેખર કશું કારણ નથી. જોકે એનો અર્થ એવો નથી કે એમાં કઈ કોઈ જગાએ સુધારા ને ફેરફાર બિલકુલ કરવામાં આવ્યા જ નથી.[1]

૬

જૈનો આખા વિશ્વને બે નિત્ય તત્ત્વોમાંથી એક યા બીજાના પેટામાં સમાવી દે છે. તત્ત્વોના આ બે વર્ગોને અનુક્રમે જીવ અને અજીવ કહેવામાં આવે છે. જીવ અને અજીવ એટલે ચિત્ (ચેતન) અને અચિત્ (અચેતન) અથવા સજ્ઞાનવાન જ્ઞાન (બોધાત્મક) અને સજ્ઞારહિત (અબોધાત્મક). અજીવ વર્ગમાં કેવળ જડ દ્રવ્યનો જ નહીં પણ કાલ અને આકાશનો પણ સમાવેશ થાય છે. આ વાક્યો સ્પષ્ટપણે બતાવે છે કે જૈન દર્શન બાહ્યાર્થવાદી અને સાપેક્ષવાદી છે. જૈન દર્શન કહે છે કે જ્ઞાતા જેમ ખરેખર ને અચૂક હસ્તી ધરાવે છે, તેજ પ્રમાણે જ્ઞેયની હસ્તી પણ સાચી છે ને તેને વિશે શંકાને અવકાશ નથી. આમાના અજીવ તત્ત્વને તેનું પોતાનું વિશિષ્ટ સ્વરૂપ છે. પણ અજીવને જ્યાંસુધી જીવથી વિપરીત કે વિજાતીય ગણીને વિચાર કરવામાં ન આવે ત્યાંસુધી અજીવનું સ્વરૂપ યથાર્થ રીતે સમજાતું નથી. તેથી તેને 'અ-જીવ' એટલે જીવથી વિપરીત તત્ત્વ કહ્યું છે. આ બેમાં જીવ વધારે ઊંચી કોટિનું ને વધારે મહત્ત્વનું દ્રવ્ય છે, તેથી તેને સ્વતંત્ર સંજ્ઞા અપાઈ છે. જો કે જીવને પણ જ્યારે અજીવ અથવા અચેતન તત્ત્વથી વિપરીત કે વિજાતીય ગણીને વિચાર કરવામાં આવે ત્યારે જ તે યથાર્થ રીતે સમજાય છે.

આગમગ્રન્થો જુદા છે, તેના ચાર વિભાગ પાડેલા છે, અને એ દરેક વિભાગને 'વેદ' નામથી ઓળખવામાં આવે છે. જુઓ મિસિસ સ્ટીવનસન 'હાર્ટ ઑફ જૈનિઝમ' પૃ ૧૫

1 પ્રો યાકોબી એજન ભાગ ૨ પ્રસ્તાવના પૃ ૪૦

2 સ દ સ, પૃ. ૩૩.

જ્ઞાન આપોઆપ નિષ્પન્ન થાય છે. જીવને જે જ્ઞાન વાસ્તવિક રીતે થ
છે તે આંશિક અથવા તૂટક તૂટક હોય છે. એનું કારણ કર્મથી ઉ
થયેલું આવરણ છે, અને તેને લીધે દર્શનશક્તિમાં વિક્ષેપ આવે
લૌકિક જ્ઞાનની ઉત્પત્તિનું કારણ સમજાવવા જેમ કેટલાક સંપ્રદા
અવિદ્યાનું તત્ત્વ માને છે, તેમ જૈનો એ સમજૂતી આપવા માટે કર્મ
મદદ લે છે. આ લૌકિક જ્ઞાનને કેટલીક વાર જીવથી ભિન્ન માનવામાં આ
છે, પણ સાથે સાથે જીવ સાથેના તેના અભેદ ઉપર પણ ભાર મૂકવામાં આ
છે. એટલે જીવ અને તેનાં જુદાં જુદાં જ્ઞાનો વચ્ચે આ અર્થમાં ભેદાભેદનો સંબ
છે. પૂર્ણ જ્ઞાન અથવા 'અશેષ પદાર્થનું ગ્રહણ' એ આત્માનો સ્વભાવ ·
તેથી આંશિક અથવા અસ્પષ્ટ જ્ઞાનની અવસ્થા એ પૂર્ણાવસ્થામાંથી ચ્યુ
રૂપ છે એમ ગણાય[1] એટલે ઇન્દ્રિયો તથા મન જોકે, એક દૃષ્ટિએ જૈન
જ્ઞાનમાં સહાયક છે; પણ બીજી દૃષ્ટિએ જોતાં, જીવ તેની સંસારયા·
દરમ્યાન જે મર્યાદાઓને અધીન છે તેના ચિહ્નરૂપ અથવા નિદર્શક
આમાંથી એમ ફલિત થાય છે કે આડે આવતા પ્રતિબન્ધો અથ
આવરણો ઓછેવત્તે અંશે દૂર થવાથી આત્માને જે જ્ઞાન થાય છે તે
ઓછાવત્તા પ્રમાણનો ભેદ રહે છે એમ માનવું જોઈએ. પણ જ્ઞા
વિનાનો આત્મા, અથવા આત્મા વિનાનું જ્ઞાન, કલ્પવા મુશ્કેલ છે.
જૈન મત બૌદ્ધ મતથી ક્યાં જુદો પડે છે તેનો એક નમૂનો આ મુદ્દામ
જોવા મળે છે. અથવા આવરણો જ્યારે પૂરેપૂરાં દૂર થઈ જાય ત્યા
જ્ઞાનની પરાકાષ્ઠાએ પહોંચાય છે ત્યારે જીવ, પૃથક્ જીવરૂપે કાયમ રહેવ
છતાં, સર્વજ્ઞ બને છે, અને સર્વ પદાર્થોને આબેહૂબ અને યથાર્થ રૂપમ
જાણે છે આને કેવલજ્ઞાન કહે છે કેવલજ્ઞાન એટલે પૂર્ણ જ્ઞાન. સ
દ્રવ્યો તથા પર્યાયોનું જ્ઞાન તેમાં બીજા જ્ઞાનોનો જરા પણ સંસર્ગ
હોવાથી તે 'અસહાય' હોય છે, અને તેમાં સંશયને લેશમાત્ર અવકાશ
નથી હોતો. મહાવીરને તેમની દીર્ઘ કાળની તપસ્યાને અન્તે આ જ્ઞા
પ્રાપ્ત થયું હતું એમ મનાય છે એ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન હોય છે, અને તે

૧. સ. દ સ, પૃ. ૨૯

આકાશ'માં તેની અન્તર્ગત ભવ્યતા પ્રગટ થવા પામતી નથી. ભાગવતના જે વ્યક્તિત્વનો આપણને સામાન્યપણે પરિચય હોય છે તે એવડું છે— અને તેમાં આધ્યાત્મિક તેમજ ભૌતિક બંને અંશ હોય છે. જીવનનો હેતુ એમાંના ભૌતિક અંશ પર એના પ્રમાણમાં વિજય મેળવવાનો હોય છે કે તેનાથી જીવનના મૂળ રૂપમાં સ્વભાવતઃ રહેલા સદ્ગુણો સંપૂર્ણતાએ પ્રગટ થવા પામે. જૈન દર્શનનો એક વિશિષ્ટ અંશ તે જીવના કદ વિષેનો તેનો મત છે. તે માને છે કે જીવ તેના ભૌતિકરૂપમાં મધ્યમપરિમાણ છે અર્થાત્ તેના કદ અથવા પરિમાણમાં ફેરફાર થઈ શકે છે. તે જુદે જુદે વખતે જે જે ભૌતિક દેહની સાથે જોડાયેલો હોય તે તે દેહના કદ પ્રમાણે એ જીવનો વિસ્તાર અને સંકોચ થવા પામે છે. કહે છે કે આ બાબતમાં જીવ દીવાને મળતો આવે છે. દીવો એનો એ જ રહે છે, છતાં તેને જે નાની કે મોટી ઓરડીમાં મૂક્યો હોય તે ઓરડીની અંદરની આખી જગાને પ્રકાશિત કરે છે. તેવું જ જીવનું પણ છે.[1] એનો અર્થ એ છે કે જીવનો જડ દ્રવ્ય જોડે સંયોગ થાય તેનાથી જેમ તેના બીજા અંશો પર અસર થાય છે તેમ જ તેના નિર્દેશ સ્વભાવ ઉપર પણ થવા પામે છે. આમ ભારતીય વિચારકો સામાન્ય રીતે જીવનું જે કૂટસ્થ કે અપરિણામી રૂપ માને છે તેનો જૈનો અસ્વીકાર કરે છે.

જીવાત્માનો જડ દ્રવ્ય જોડેનો સંબંધ જ્ઞાન વિષેના, કંઈક ચોક્કસ પ્રકારના એવા જૈન મતનો ખુલાસો આપે છે. જ્ઞાન એ જીવનું એકદ લક્ષણ નથી. જ્ઞાન એ તો એનું સ્વરૂપ જ છે. એટલે જીવ કશી મદદ વિના દરેક વસ્તુનું અપરોક્ષ ને યથાર્થ જ્ઞાન મેળવી શકે છે. માત્ર એના રસ્તામાં કશો અંતરાય ન હોવો જોઈએ. ચક્ષુરિન્દ્રિય તથા પ્રકાશનું સાંનિધ્ય જેવી બાહ્ય ને આનુષંગિક વસ્તુઓ માત્ર આડકતરી રીતે મદદ કરે છે અને તેમની મદદથી અંતરાયોને દૂર કરવામાં આવે એટલે

---

1 સ. દ. સ. પૃ. ૩૪

જ્ઞાન આપોઆપ નિષ્પન્ન થાય છે જીવને જે જ્ઞાન વાસ્તવિક રીતે છે તે આંશિક અથવા તૂટક તૂટક હોય છે એનુ કારણ કર્મથી ઉ થયેલુ આવરણ છે, અને તેને લીધે દર્શનશક્તિમા વિક્ષેપ આવે લૌકિક જ્ઞાનની ઉત્પત્તિનુ કારણ સમજાવવા જેમ કેટલાક સપ્રદ અવિદ્યાનુ તત્ત્વ માને છે, તેમ જૈનો એ સમજૂતી આપવા માટે કમ મદદ લે છે આ લૌકિક જ્ઞાનને કેટલીક વાર જીવથી ભિન્ન માનવામા છે, પણ સાથે સાથે જીવ સાથેના તેના અભેદ ઉપર પણ ભાર મૂકવામા છે એટલે જીવ અને તેના જુદા જુદા જ્ઞાનો વચ્ચે આ અર્થમા ભેદાભેદનો સ છે. પૂર્ણ જ્ઞાન અથવા 'અશેષ પદાર્થનુ ગ્રહણ' એ આત્માનો સ્વભાવ તેથી આંશિક અથવા અસ્પષ્ટ જ્ઞાનની અવસ્થા એ પૂર્ણાવસ્થામાથી ચ્યુ રૂપ છે એમ ગણાય[1] એટલે ઇન્દ્રિયો તથા મન જોકે, એક દૃષ્ટિએ જો જ્ઞાનમા સહાયક છે, પણ બીજી દૃષ્ટિએ જોતા, જીવ તેની સસારયા દરમ્યાન જે મર્યાદાઓને અધીન છે તેના ચિહ્નરૂપ અથવા નિદર્શક આમાથી એમ ફલિત થાય છે કે આડે આવતા પ્રતિબન્ધો અથ આવરણો ઓછેવત્તે અશે દૂર થવાથી આત્માને જે જ્ઞાન થાય છે તે ઓછાવત્તા પ્રમાણનો ભેદ રહે છે એમ માનવુ જોઈએ પણ જ્ઞા વિનાનો આત્મા, અથવા આત્મા વિનાનુ જ્ઞાન, કલ્પવા મુશ્કેલ છે જૈન મત બૌદ્ધ મતથી ક્યા જુદો પડે છે તેનો એક નમૂનો આ મુદ્દા જોવા મળે છે અથવા આવરણો જ્યારે પૂરેપૂરા દૂર થઈ જાય સ જ્ઞાનની પરાકાષ્ઠાએ પહોચાય છે ત્યાર જીવ, પૃથક્ જીવરૂપે કાયમ રહે બ્યા, સર્વજ્ઞ બને છે, અને સર્વ પદાર્થોને આમેદ્દ્મ અને યથાર્થ રૂપ જાણે છે આને કેવળજ્ઞાન કહે છે કેવળજ્ઞાન એટલે પૂર્ણ જ્ઞાન સ દ્રવ્યો તથા પર્યાયોનુ જ્ઞાન તેમા બીજા જ્ઞાનોનો જરા પણ સસર્ગ હોવાથી તે 'અસહાય' હોય છે, અને તેમા સશયને લેશમાત્ર અવકા નથી હોતો મહાવીરને તેમની દીર્ઘ કાળની તપસ્યાને અન્તે આ જ્ઞા પ્રાપ્ત થયુ હતુ એમ મનાય છે એ પ્રત્યક્ષ જ્ઞાન હોય છે, અને તે

1. સ. દ સ. પૃ ૨

'કેવલ' (શુદ્ધ) એટલા માટે કહેવામાં આવે છે કે તે ઇન્દ્રિયો વગેરે બાહ્ય સાધનોની મદદ વિના પોતાની મેળે ઉત્પન્ન થાય છે અને 'આત્મજ્ઞાન' કહેવું હોય તો કહી શકાય આ જ્ઞાનાવરણીય નિઃશેષ થતાં ચેતન જીવને થનારું પોતાના આત્માના સ્વરૂપનું જે દર્શન અથવા જ્ઞાન તે કેવલજ્ઞાન છે અને લૌકિક પ્રત્યક્ષ (સાંવ્યાવહારિક પ્રત્યક્ષ)થી જુદું પાડવા 'મુખ્ય પ્રત્યક્ષ' એ નામ આપેલું છે આ અલૌકિક પ્રત્યક્ષ જ્ઞાનના બીજા પણ ઊતરતી કોટિના, પ્રકાર એ મતમાં સ્વીકારેલા છે પણ તેમનું વર્ણન અહીં આપવાની જરૂર નથી

(૨) શરીર—અજીવ તત્ત્વના આઠના બે પાડેલા છે કાલ, આકાશ, ધર્મ અને અધર્મ (આ પાછલા ત્રણ મળીને આપણા નામ માટે 'પ્રદેશ' બને છે એમ ગણી શકાય)[1] તથા પુદ્ગલ, જીવ અને અજીવ તત્ત્વો વચ્ચે ભેદ એ છે કે આ તત્ત્વોમાં પ્રાણ અને ચેતના હોતા નથી આમાંથી કાલ અપરિચ્છિન્ન અનાદિ ને અનન્ત પદાર્થ અથવા સમયવાળો છે પણ તેમાં ચક્રાકાર છે આ પ્રત્યેક ચક્રના બે સમાન લંબાઈવાળા બે યુગ છે ને એ બે યુગને અવસર્પિણી અને 'ઉત્સર્પિણી' એવાં નામ આપેલાં છે—આ બે જોડાં નામ ફરતા ચક્ર પરથી પડેલું છે અવસર્પિણી એ કાળચક્રના નીચે ઊતરતો ભાગ છે તેમાં ધર્મ ધીરે ધીરે ઓછો થતો જાય છે ઉત્સર્પિણી એ કાળચક્રનો ઉપર ચઢતો ફેરો છે, તેમાં ધર્મ ધીરે ધીરે વૃદ્ધિ પામતો જાય છે અત્યારે અવસર્પિણીનો

---

૧ વાસ્તવિક રીતે જોઈએ તો એ જ આકાશ જ પ્રદેશ છે ધર્મ અને અધર્મ એ તો અનુક્રમે ગતિ અને સ્થિતિનાં નિયામક તત્ત્વો છે તેઓ વિશ્વમાં વ્યાપેલાં આકાશનો જે ભાગ લોકાકાશ ને નામે ઓળખાય છે તેમાં સર્વત્ર જોવામાં આવે છે કહે છે કે પાણી જેમ માછલાંની ગતિમાં મદદ કરે છે તેવી રીતે ધર્મ ગતિશીલ પદાર્થોની ગતિમાં મદદ કરે છે, બીજી બાજુ અધર્મ પદાર્થોને સ્થિર થવા ને રહેવામાં મદદ કરે છે હિંદુ વિચારધારામાં ધર્મ અને અધર્મના અર્થ અનુક્રમે પુણ્ય અને પાપ થાય છે પણ અહીં તેવા અર્થ નથી થતા એ નોંધવું ઘટે છે જુઓ સ દ સ, પૃ ૩૫.

સમય ચાલે છે એમ કહેવાય છે. આકાશ પણ અપરિમિત અથવા 'અનન્ત પ્રદેશ પરિમાણ' છે. તેના બે ભાગ કલ્પેલા છે: એક લોકાકાશ, જેમાં ગતિ અથવા સંચાર શક્ય છે; અને બીજો અલોકાકાશ, જેમાં તે શક્ય નથી. જગતમાં જે કાંઈ છે તે લોકાકાશમાં જ સ્થિત છે; અને અલોકાકાશ એ તો ઠાલું આકાશ, 'શૂન્યની મોખાઈ' છે, અને તે લોકાકાશની પાર અનંત રૂપે વિસ્તરેલું છે. પુદ્ગલને સ્પર્શ, રસ, ગન્ધ અને વર્ણ હોય છે.[1] શબ્દને પુદ્ગલને ગુણ નહીં પણ પરિણામ ગણવામાં આવે છે.[2] તે નિત્ય છે, અને પરમાણુઓનો બનેલો છે. આપણને જેની પ્રતીતિ થાય છે તે સર્વ પદાર્થો—પ્રાણીશરીરો, ઇંદ્રિયો તથા મન સુધ્ધાં—પરમાણુઓના બનેલા છે. આ પરમાણુઓ બધા જીવોનાં શરીર અથવા નિવાસસ્થાન છે એટલે વિશ્વ જીવોથી અક્ષરશઃ ઊભરાઈ જવું જોઈએ. પ્રો. યાકોબી કહે છે: 'જૈનોના આખા તાત્ત્વિક દર્શનમાં તેમજ ચારિત્રને લગતા નિયમોમાં સર્વત્ર વ્યાપી ગયેલો એમનો એક વિશિષ્ટ મત છે તેને 'સર્વત્ર-ચૈતન્યવાદ' કહી શકાય. અંગ્રેજીમાં એને માટે 'હાયલોઝોઇસ્ટિક થીઅરી' છે એ મત કહે છે કે પ્રાણીઓ ને વનસ્પતિઓને જ નહીં, પણ પૃથ્વી, જળ, તેજ અને વાયુ એ તત્ત્વોને પણ જીવ હોય છે'[3]

જે ઉત્પાદ (ઉત્પત્તિ), વ્યય (વિનાશ) અને ધ્રૌવ્ય (સ્થિરતા

---

૧. स्पर्शरसगन्धवर्णवन्तः पुद्गलाः । ઉમાસ્વાતિ—तत्त्वार्थाधिग - सू. २३.

૨. જુઓ ગુણરત્ન; એજન, પૃ ૬૯–૭૦.

૩. પ્રો યાકોબી; એજન ભાગ ૧, પ્રસ્તાવના, પૃ. ૩૩. એટલું યાદ રાખવાની જરૂર છે કે, દાખલા તરીકે, પાણીમાં જીવો છે એમ જૈન દર્શન કહે છે ત્યારે તે પાણીમાં સજીવ જે જન્તુઓ હોય તેનો નિર્દેશ નથી કરતું પણ પાણીના ખુદ અણુઓને જ શરીરરૂપે ધારણ કરી તેમાં વસનારા જીવોની વાત કરે છે. જુઓ સ દ. સ પૃ ૩૫

એ ત્રણેથી યુક્ત અર્થાત્ તદાત્મક છે તે સત્ કહેવાય છે'[1] એનો અર્થ એ છે કે સત્ પોતે તો નિત્ય છે, જ્યાં તે એવાં વિવિધ રૂપો દાખવે છે જે તેની અદલથી પેદા થાય છે ને ચાલ્યાં જાય છે દાખલા તરીકે જીવને અનેક—અનેક જન્મો એક એક—શરીર ધારણ કરે છે અને એ પ્રત્યેક શરીરને આદિ અને અન્ત હોય છે પણ જીવની હસ્તી આત્મરૂપે તો, સદા કાયમ રહે છે 'પરિણામ અથવા પરિવર્ત પામવા અને છતાં સ્થિર રહેવું એ સત્ તત્ત્વનો ખાસ અધિકાર છે' પરિણામો અથવા રૂપાન્તરોને મૂળ 'દ્રવ્ય'થી જુદાં ઓળખાવવા, 'પર્યાય' કહેવામાં આવે છે આ પર્યાયો ઉત્પન્ન થાય છે, ઓછામાં ઓછી એક ક્ષણ તો હસ્તીમાં રહે છે, અને પછી અલોપ થઈ જાય છે[2] આમ આમ અહીં લૌકિક પદાર્થોનું ઓછામાં ઓછી અવસ્થિતિ એક ક્ષણ જેટલી છે, તેથી ઊલટું બૌદ્ધ દર્શનમાં કહ્યું છે કે જે કંઈ સત્ છે તે ક્ષણિક છે, એટલે કે તેની અવસ્થિતિ એક જ ક્ષણની કલ્પેલી છે બૌદ્ધ દર્શનની પેઠે અહીં પણ 'સત્'ની કલ્પના ગતિશીલ છે પણ તેની

---

1 उत्पादव्ययध्रौव्ययुक्तं सत् । उमास्वाति तत्त्वार्थाधिगमसूत्र पृ २९

2 દ્રવ્ય અને પર્યાયના આ ભેદ ઉપરાંત જૈનો બીજો એક ભેદ સ્વીકારે છે—દ્રવ્ય અને ગુણ વચ્ચેનો આ બે ભેદ એકબીજાથી કંઈક વિસંગત છે, અને પ્રો યાકોબી આ વિષય પર લખતા કહે છે 'પ્રાચીન જૈન ગ્રંથો સામાન્ય રીતે માત્ર દ્રવ્યો અને પર્યાયોની જ વાત કરે છે એ ઉપરાંત ગુણોનો નિર્દેશ સૂત્રોમાં કવચિત જ આવે છે અને માત્ર અર્વાચીન ગ્રંથોમાં જ નિયમિત રીતે આવે છે આ નિર્દેશ એ પાછળથી નવો દાખલ થયેલો દેખાય છે, અને ન્યાય વૈશેષિકની ફિલસૂફી તથા પરિભાષાએ હિંદુઓના શાસ્ત્રીય વિચાર પર ધીરે ધીરે પોતાનો જે પ્રભાવ પાડ્યો તેને આ ફેરફાર આભારી છે કેમકે 'પર્યાય'ની પડખે 'ગુણ' એ સ્વતન્ત્ર તત્ત્વને માટે કશો અવકાશ દેખાતો નથી કેમકે પદાર્થ—એટલે કે દ્રવ્ય—તેની હસ્તીની કોઈ પણ પળે જે અવસ્થામાં હોય તેનું નામ પર્યાય, અને તેથી તેમાં ગુણોનો સમાવેશ થઈ જ જવો જોઈએ પ્રાચીનતમ ગ્રંથમાં ખરેખાત આ જ વિચાર સમાયેલો દેખાય છે' (સેક્રેડ બુક્સ ઑફ ધી ઈસ્ટ, વૉ. ૪૫ પ્રસ્તાવના પૃ ૩૫ અને પૃ ૧૫૩ના પાદટીપ)

કલ્પના એક નથી; કેમકે બૌદ્ધ દર્શન સ્થિર અથવા સ્થાયી તત્ત્વનો સર્વથા અસ્વીકાર કરે છે..અને તેથી તે જે વિકાર અથવા પરિણામને સ્વીકાર કરે છે તે ખરેખાત કોઈ પણ પદાર્થનો વિકાર કે પરિણામ નથી બૌદ્ધ દર્શન અનેકનો સ્વીકાર કરે છે, પણ એકનો અસ્વીકાર કરેછે. બીજી બાજુ જૈન દર્શન બંનેનો સ્વીકાર કરે છે; અને સત્‌ની વ્યાખ્યા અનેક–માં–એક એવી આપે છે. અનેક પર્યાયો તે પર્યાયરૂપે ભિન્ન છે, પણ તેઓ અભિન્ન એટલા માટે છે કે તેઓ બધા એક જ દ્રવ્યના પર્યાયો છે. એક જ પદાર્થ જુદાં જુદાં રૂપ કેમ દાખવી શકે—એકત્વ અને ભિન્નત્વ એ એક સાથે કેમ રહી શકે ? એ પ્રશ્નના ઉત્તરમાં જૈન દર્શન કહે છે કે સત્‌ તત્ત્વને માટે બોલવાને અમારી પાસે એકમાત્ર આધાર જગતમાં થતા અનુભવનો છે; અને અનુભવ જ્યારે સત્‌ના આવા સ્વરૂપનો પુરાવો આપે, ત્યારે સત્‌ એવું છે એમ કબુલ કરવું જ જોઈએ.[1] સત્‌ વિશેના આ વિચારના સંબન્ધમાં તેઓ સ્યાદ્વાદના સિદ્ધાન્તનું પ્રતિપાદન કરે છે. એનો નિર્દેશ અમે આગળ ઉપર કરીશું. ઉપર જણાવેલાં ૭ તત્ત્વો—જીવ, તથા અજીવના પાંચ ભેદો—ને 'દ્રવ્ય' એ સંજ્ઞા લગાડવામાં આવેછે એટલા 'કાલ'ને બાદ કરતાં બાકીનાં દ્રવ્યોને 'અસ્તિકાય' કહેવામાં આવે છે. આ શબ્દનો અર્થ એ છે કે તેઓ હમણાં જ બતાવેલા અર્થમાં હસ્તી ધરાવે છે (અસ્તિ), અને તેઓ પ્રચય અથવા સમૂહરૂપ હોઈ અવયવો (કાય)-વાળાં હોય છે. કાલ અસ્તિકાય નથી, કેમકે તે નિત્ય તત્ત્વ હોવા છતાં પ્રચયરૂપ ન હોવાથી તેને અવયવો હોતા નથી.

જૈન દર્શનના તાત્ત્વિક સિદ્ધાન્તોનાં બીજાં બે અંગોનો હવે અમે ટૂંકામાં નિર્દેશ કરીશું :

(૧) परमाणुवाद—અંગ્રેજી 'ઍટમ' શબ્દનો સંસ્કૃત પર્યાય છે 'અણુ'. એ શબ્દ ઉપનિષદોમાં મળી આવે છે, પણ પરમાણુવાદને

१. प्रतीयमाने वस्तुनि विरोधासिद्धेः । प्रमेयकमलमार्तण्ड, पृ. ९२.

એકાન્તમાં સ્થાન મળેલું નથી. ભારતીય વિચારધારાની બાકીની શાખાઓમાંની અનેકમાં એ વાદ નાક્ષણિક અંશરૂપે આવે છે અને સંભવ છે કે જૈન દર્શનનો પરમાણુવાદ તે એનું પ્રાચીનતમ રૂપ હોય. તેના કહેવા પ્રમાણે પરમાણુઓ બધા એક જ જાતના છે, છતાં તેઓ અનંત પ્રકારની વસ્તુઓને ઉત્પન્ન કરી શકે છે. એટલે અહીં જે પુદ્ગલની કલ્પના છે તે સાવ અનિશ્ચિત સ્વરૂપવાળી છે. આપણે જાણીએ છીએ કે પુદ્ગલને અમુક અવિભાજ્ય લક્ષણો છે. પણ એ લક્ષણોએ મૂકેલી મર્યાદાની અંદર તે ગુણભેદ દ્વારા ગમે તે પદાર્થનું રૂપ લઈ શકે છે. આ મત પ્રમાણે મૂળ તત્ત્વોનું રૂપાન્તર એ કેવળ કીમિયાગરનું સ્વપ્ન નથી પણ સાવ શક્ય છે. પૃથ્વી, જળ, તેજ અને વાયુ એ ચતુર્વિધ ભેદ પણ આદિ, સાન્ત અને ગૌણ છે. વૈશેષિક મતના અનુયાયીઓ[1] જેવા કેટલાક હિંદુ વિચારકો માને છે તેમ મૌલિક, અનાદિ ને અનંત નથી.[1] જૈન દર્શન અનુસાર આ કહેવાતા ચાર મૂળ ભૌતિક તત્ત્વોનો પણ વિભાગ થઈ શકે છે તેમ જ તેની સંઘટના અર્થાત્ સંઘાતાત્મક રચના પણ થઈ શકે છે. પરમાણુઓ પોતે ગુણધર્મની દૃષ્ટિએ પરસ્પર સમાન હોવા છતાં ભૂતોને અનુસરી ગન્ધ, રસ આદિ ગુણોના યથાયોગ્ય પરિણમન દ્વારા તેઓના પૃથ્વી, જળ આદિ જુદા જુદા વર્ગો પડે છે. અને આ રીતે ભિન્ન ભિન્ન પરિણામ પામેલા પરમાણુઓમાંથી બાકીનું ભૌતિક જગત બને છે. આમ પુદ્ગલ બે રૂપો ધારણ કરે—એક સંઘાત વિનાનું પરમાણુરૂપ અને બીજું સંઘાતરૂપ જેને સ્કન્ધ કહેવામાં આવે છે. બધા જ ઇન્દ્રિયગ્રાહ્ય વિષયો બીજા પ્રકારના અર્થાત્ સ્કન્ધરૂપ છે.[2] ભૌતિક વિશ્વનું પૃથક્કરણ કરવામાં ઉપનિષદોની જેમ જૈન દર્શન પણ પૃથ્વી આદિ મહાભૂતો સુધી જ નથી અટકતું. એ તો એથી આગળ જઈ છેક ત્યાં ગુણપર્યાયયુક્ત

---

૧ સરખાવો પ્રાચીન ગ્રીસના ડેમોક્રિટસ અને એમ્પિડોક્લસના મત સાથે, જેઓ આવો કાંઈક સમાનભેદ અણુને લગતા વિચારોમાં માન્ય રાખતા હતા.

૨ [illegible] પૃ. ૩૯

પરિણામભેદ (સ્કન્ધવર્ગણાઓ થવા પામ્યો નથી એવી ભૂમિકા) નું જાય છે. પરંતુ જ્યારે ઉપનિષદોમાં બ્રહ્માદ્વૈતને અન્તિમ ભૂમિકા તરીકે સ્વીકારવામાં આવ્યું છે ત્યારે જૈન દર્શનમાં અનંત પરમાણુઓ અન્તિમ ભૂમિકાનું સ્થાન લે છે. પુદ્ગલમાત્ર ગુણપર્યાયની દૃષ્ટિએ જ અનિયત નથી, પરંતુ કદ યા પરિમાણની દૃષ્ટિએ સુધ્ધાં અનિયત મનાય છે. પુદ્ગલ સ્કન્ધ અવયવસંખ્યાના વધારા કે ઘટાડા વિના જ કદમાં વધે પણ ખરો, યા ઘટે પણ ખરો, અર્થાત્ જૈન પરિભાષામાં–વિરલ યા ઘન બને એ અવસ્થા શક્ય મનાઈ છે, કારણ કે જૈન માન્યતા પ્રમાણે જ્યારે પુદ્ગલ સ્કન્ધ એની સૂક્ષ્મ અવસ્થામાં હોય ત્યારે ગમે તેટલી સંખ્યાના તેના અવયવો–પરમાણુઓ એક સ્થૂલ અણુ રહે તેટલા અવકાશમાં સમા શકે. આ સૂક્ષ્મ સ્વરૂપમાં રહેલ પુદ્ગલ જ કર્મ છે જેનો જીવપ્રદેશોમાં આસ્રવ–સંબંધ જીવના સંસારનું કારણ બને છે.

[૨]

સ્યાદ્વાદ[1]

સત્ તત્ત્વ અત્યંત અકળ યા અજ્ઞેય છે એ માન્યતા જૈનદર્શનના સ્યાદ્વાદ તરીકે જાણીતા અતિપ્રસિદ્ધ સિદ્ધાન્તના મૂળમાં રહેલી છે. 'સ્યાત્' શબ્દની વ્યુત્પત્તિ સંસ્કૃત ધાતુ 'અસ્'અર્થાત્ 'હોવું' માંથી થઈ છે. અને તે "અસ્"નું વિધ્યર્થ રૂપ છે. એનો અર્થ અમુક અપેક્ષાએ યા 'કથંચિત્' એવો થાય છે; આથી સ્યાદ્વાદને 'કથંચિદ્વાદ' નો સિદ્ધાન્ત કહી શકાય. આ સિદ્ધાન્ત સૂચવે છે કે વિશ્વના

૧. જુઓ ગુણરત્ન ત. દ. સ. ની ટીકા પૃ ૮૫-૮૯; સ. દ સ. પૃ. ૪૧-૪૨ ચૌદમાંથી એક 'પૂર્વ' આ વિષયનું નિરૂપણ કરે છે એમ કહેવાય છે જુઓ 'આઉટલાઇન્સ ઓફ જૈનિઝમ' પૃ. ૨૩૯-૪૦

૨. આ સિદ્ધાન્ત માત્ર પુદ્ગલને જ નહિ, પરંતુ સત્ તત્ત્વના બીજા રૂપો પણ લાગુ પાડવામાં આવે છે. તે માટે જુઓ ગુણરત્ન : એજન, પૃ ૮૭-૮૮

સ્વરૂપને અનેક દૃષ્ટિબિંદુઓથી જોઈ શકાય અને પ્રત્યેક દૃષ્ટિબિંદુ જુદા જુદા પરિણામો તારવી આપે છે સત્ તત્ત્વનું સ્વરૂપ એકે ય દૃષ્ટિબિંદુ દ્વારા સંપૂર્ણપણે પ્રતિપાદિત થતું નથી, કેમકે તેઓની વાગ્ વિક શક્તિઓની નિપુણતાને લીધે, બધાં જ વિશેષણો કે વિધાનોને સમાવી શકે છે 'આથી સત્-તત્ત્વના સ્વરૂપને લગતું પ્રત્યેક વિધાન સાચી રીતે જોતા મર્યાદિત જ છે અર્થાત્ પ્રત્યેક વિધાન તેના સ્વરૂપનો મર્યાદિત જ ખ્યાલ આપે છે આત્યંતિક રીતે કરાતાં હકારાત્મક તેમજ નકારાત્મક વિધાનો ભૂલભરેલાં છે આ વસ્તુ જૈનો નીચેના દૃષ્ટાન્ત દ્વારા સમજાવે છે અમુક અન્ધ માણસો કોઈ એક હાથીનું પરીક્ષણ કરે છે અને એના સ્વરૂપ વિષે જુદા જુદા નિર્ણયો પર આવે છે, જ્યારે ખરી રીતે દરેક નિરીક્ષકે એનું આંશિક જ જ્ઞાન મેળવ્યું હોય છે સ્યાદ્વાદનો સિદ્ધાન્ત ખૂબ સાવચેતી રાખવાનું સૂચવે છે તેમજ તત્ત્વના સ્વરૂપની વ્યાખ્યા કરતા બધા ય ઐકાન્તિક આગ્રહો ને તજી દેવાની કાળજી ધરાવવાનું કહે છે તાત્ત્વિક સિદ્ધાન્તની બાબતમાં સૂક્ષ્મ ભેદોને ઝીણવટપણે વળગી રહેવાની વૃત્તિ જેનો નિર્દેશ અમે આગળ કરી ગયા છીએ તે અહીં પરાકાષ્ઠાએ પહોંચે છે

આ સિદ્ધાન્તનું મહત્ત્વ યથાવત્ સમજવા માટે જે પરિસ્થિતિમાં એ ઘડાયો તે જાણવી જરૂરી છે તે કાળમાં એક બાજૂ ઉપનિષદ્નો મત હતો કે કેવળ 'સત્' જ અંતિમ વિશ્વતત્ત્વ છે જ્યારે બીજી બાજૂ ઉપનિષદોમાં જ નિર્દિષ્ટ છતાં તેને નહિ સંમત એવો મત હતો કે 'અસત્' એ જ અંતિમ યા પરમાર્થ સત્ય છે[1] જૈન દર્શન અનુસાર આ બન્ને મતો અંશતઃ સત્ય છે પણ જો વિશ્વતત્ત્વના પૂર્ણ સ્વરૂપને દર્શાવનાર તરીકે એને સમજવામાં આવે તો તે પ્રત્યેક ઐકાન્તિક મત બની જાય

---

૧ દા. ત. જુઓ છાન્દોગ્ય ઉપ. ૬ ૨ ૨ ઉપનિષદોમાં અનેક સ્થળે 'અસત્'નો અર્થ અભાવ એ નથી હજુ તેની અવ્યક્ત અવસ્થા એ થાય છે જુઓ એજન ૩ ૧૯ ૧

તે જ રીતે બીજા બે મતો પણ જૈન દૃષ્ટિએ એટના જ ઐકાન્તિક છે જે ઉપનિષદોમા કાઈક કોઈક ઠેકાણે પ્રસગવશાત્ જોવામા આવે અને જે એમ માને છે કે કેવળ 'સત્' અથવા કેવળ 'અસત્' એમાથી એકેય પૂર્ણ સત્ય ન હોઈ, વિશ્વના મૂળ તત્ત્વને કા તો સત્ અસ ઉભયરૂપે અને કા તો અનુભયરૂપે દર્શાવવુ જોઈએ [1] આ રીતે સૂક્ષ્મ-ચિંતન વિષેની વિશિષ્ટ રસવૃત્તિથી ઉપનિષદો માત્ર 'સત્' અને માત્ર 'અસત્' વિષેના પૂર્વપ્રસિદ્ધ બે પક્ષોમા નવા બે પક્ષોનો ઉમેરો કરે છે—જેમ કે (૧) મૂળ વિશ્વતત્ત્વ સત્ ઉભયરૂપ છે અને (૨) ઉભયરૂપ નથી અર્થાત્ સત્રૂપ પણ નહિ અને અસત્-રૂપ નહિ જૈનો માને છે કે સત્-તત્ત્વ એવુ અનેકરૂપ અનત ધર્મવાળુ છે કે ઉપર દર્શાવેલ પ્રત્યેક મત પોતાની બાજૂ પૂરતો સત્ય છે, પણ એક ય પૂર્ણ સત્ય નથી એવુ ખરુ સ્વરૂપ એવુ છે કે જો આપણે એને સીધી સાદી રીતે અને સદા એક રૂપે નિરૂપવા પ્રયત્નો કરીએ તો તે નિષ્ફળ જ નીવડે છતા ય અનેક આંશિક સત્ય વિધાનો દ્વારા, એકે ય મા ઐકાન્તપણે બધાયા સિવાય, તે મૂળ તત્ત્વને નિરૂપવુ અશક્ય નથી આ વિચારસરણીને અનુસરી જૈનો સત્-તત્ત્વના સ્વરૂપનુ નિરૂપણ સાત પ્રકારના વિધાનો દ્વારા કરે છે જે પ્રક્રિયા 'સપ્તભગી' કહેવાય છે આ સપ્તભગીના જુદા જુદા ભગો નીચે પ્રમાણે છે

(૧) કથચિત્ છે (स्यात् अस्ति)

(૨) કથચિત્ નથી (स्यात् नास्ति)

(૩) કથચિત્ છે ને નથી (स्यात् अस्ति नास्ति)

(૪) કથચિત્ અવક્તવ્ય (स्यात् अवक्तव्य)

(૫) કથચિત્ છે અને અવક્તવ્ય (स्यात अस्ति च अवक्तव्य)

૧ મુણ્ડક ઉપ ૨ ૨ ૧, શ્વેતાશ્વતર ઉપ, ૪ ૧૮ જુઓ કીથની 'બુદ્ધિસ્ટ ફિલોસોફી' પૃ ૧૩૭ અને સયુક્ત નિકાયનો અમુક ફકરો જે ઓલ્ડનબર્ગના 'બુદ્ધ' નામના પુસ્તકમા ટાક્યો છે, પૃ ૨૪૮.

(૬) કથંચિત્ છે, અને અવક્તવ્ય (स्यात् नास्ति च अवक्तव्य)

(૭) કથંચિત્ છે, નથી ને અવક્તવ્ય (स्यात् अस्ति च नास्ति च अवक्तव्यः)

દાખલા તરીકે આપણે અમુક 'अ' વસ્તુનો વિચાર કરીએ તો એમ કહી શકાય કે તે 'છે' પરંતુ તે માત્ર અમુક અર્થમાં જ 'છે' અર્થાત્ 'अ' તરીકે અને નહિ કે 'ब' તરીકે પણ, છતાં સત્-તત્ત્વનું સ્વરૂપ બહુવિધ યા અનિયત હોવાથી જે હમણાં અને અહીં 'अ' છે તે સમયાન્તરે અને સ્થાનાન્તરે 'ब' પણ થાય અર્થાત્ રૂપાન્તર પામે તેથી આપણે યાદ રાખવું જોઈએ કે જ્યારે આપણે 'अ' વસ્તુ વિશે વિધાન કરીએ છીએ ત્યારે તેના અંતર્ગત સ્વરૂપનું આત્યંતિકપણે કથન કરતા નથી કોઈ પણ વસ્તુ એના મૂળ કારણની દૃષ્ટિએ હંમેશાં છે જ અને રહેવાની પણ ખરી જ અર્થાત્ શાશ્વત છે, પરંતુ તે વસ્તુ આ ક્ષણે અને આ સ્થળે જે વિશિષ્ટ આકાર યા રૂપમાં દેખા દે છે તે આકાર-પર્યાય તો પરિમિત કાળ સુધી જ રહેનાર છે આમ એક બાજૂ દ્રવ્ય પોતે એનું એ કાયમ યા ધ્રુવ રહે છે ત્યારે એના પર્યાયો-અવસ્થાઓ બદલાયા કરે છે આ અપેક્ષાભેદને પરિણામે આપણે ત્રીજા ભંગ પર આવીએ છીએ જે 'अ' વસ્તુના અસ્તિત્વનું પ્રતિપાદન તેમજ તેનો નિષેધ કરે છે જેમ કે 'अ' વસ્તુ 'છે' તેમજ 'નથી' એટલે કે એક તે અર્થમાં 'છે' પણ બીજા અર્થમાં નથી જ્યારે વસ્તુને ક્રમથી લક્ષિત કરનાર વિશેષણો તરીકે 'અસ્તિ' અને 'નાસ્તિ'ને વિચારવામાં આવે ત્યારે તો તે બે વચ્ચેના વિરોધનો સમન્વય સાધી શકાય પરંતુ જ્યારે તે બંનેને વસ્તુમાં યુગપત્ યા એકી સાથે જ લાગુ પાડવામાં આવે ત્યારે તે વસ્તુનું સ્વરૂપ અનિર્વચનીય યા વચનાગોચર બની જાય છે આમ 'અસ્તિ' અને 'નાસ્તિ' એ બે વિરોધી સ્વરૂપને કોઈ પણ એક વિશેષણ દ્વારા સંપૂર્ણપણે દર્શાવી ન શકાય, કેમ કે તેમ કરતાં વિરોધના નિયમનો જ ભંગ થઈ જાય તેથી એને એક જ વિશેષણમાં દર્શાવવું હોય તો અસ્તિ નાસ્તિ— ઉભયના નિષેધરૂપે જ દર્શાવી શકાય આ વિચારસરણી આપણને

ચેાથેા ભગ સૂચવે છે જેનું તાત્પર્ય એ છે કે સત્-તત્ત્વ અમુક એક અપેક્ષાએ અનિર્વચનીય છે આથી જૈન દર્શન એવેા આગ્રહ રાખે કે વસ્તુના સ્વરૂપનુ કથન તેના દ્રવ્ય, ક્ષેત્ર, કાળ ને ભાવની અપેક્ષાએ જ કરવું જોઈએ અન્યથા તે વસ્તુ વિષેનુ આપણુ વર્ણન ગેરસમજ પેદા કરે. આ ચેાથા ભગથી બધા ભગેાની પ્રક્રિયા સમાપ્ત થતી હેાય એમ કોઈને લાગે, પણ ભગ-વિકલ્પેાને ગેાઠવવાના હજી ચ બીજા પ્રકારે છે અને એ શેષ પ્રકારેાના, બાકી રહી જાય છે એવી છાપ ન પડે તેટલા માટે વધારાના ત્રણ ભગેા ઉમેરવામા આવ્યા છે, જેથી કલ્પિત વસ્તુનુ વર્ણન પરિપૂર્ણ બને છે[1] અને કોઈ પણ મતને એકાન્તપણે વળગવાના આક્ષેપને અવકાશ રહેતેા નથી આ બધાથી એટલુ જ અભિપ્રેત છે કે સત્-તત્ત્વને લગતા આપણા વિધાનેા યા અભિપ્રાયેા અશરત જ તેને લાગુ પડે છે આપણા અનુભવમા આવતા બધા જ પરિણામેામા કોઈ એક કાયમી યા ધ્રુવ તત્ત્વ રહેલુ છે, પણ તે ધ્રુવ તત્ત્વના કલ્પનાગમ્ય વૈવિધ્યવાળા રૂપેા યા આકારેા સદા ઉત્પાદ અને વ્યય પામે છે ઉતાવળમા સાધારણ બુદ્ધિ ધારી લે એવી કોઈ એકરૂપતા વસ્તુઓમા નથી તેમજ કોઈ વસ્તુ ખરી રીતે અન્યનિરપેક્ષ પણ નથી જૈન દર્શન ધ્રુવત્વ ને પરિણામ ઉભયને સમાનરૂપે સત્ય માને છે, તેથી જ તેને વસ્તુ-તત્ત્વના પૂર્ણસ્વરૂપને એક જ ભગ યા વિધાનમા નિરૂપવામા મુશ્કેલી લાગે છે કેટલાક એમ ધારે છે છે[2] કે જૈનેા અતી લૌકિક યા વ્યાવહારિક તત્ત્વનેા જ વિચાર કરે છે, નહિ કે લેાકોત્તર યા અતીન્દ્રિય તત્ત્વનેા, જે દાખલા તરીકે ઉપનિષદેાને વિશ્વતત્ત્વ અન્તિમ તત્ત્વ કેવ સતરૂપે અભિપ્રેત છે પરતુ સર્વોત્કૃષ્ટ એવુ કેવળજ્ઞાન બધા જ દ્રવ્યે

---

૧. 'અસ્તિ નાસ્તિ' એકેને તેમજ સંયુક્તપણે આ સાત પ્રકારે ગેાઠવી શકાય

૨. 'એનસાઇક્લેાપીડિયા આફ રિલિજિયન એન્ડ એથિક્સ' ભાગ ૫ ૪૬૮.

તેમજ તેઓના બધા જ પર્યાયોને સપૂર્ણપણે જાણે છે ¹ એવા તે કેવળ-જ્ઞાનના વર્ણન પરથી ચોખ્ખુ જણાય છે કે જેઓ આવો લૌકિક અને લોકોત્તર તત્ત્વનો ભેદ માન્ય રાખતા નથી તેઓને મને સત્ તત્ત્વ સ્વય અનતધર્માત્મક છે માત્ર તે વિષેનું જ્ઞાન જ આશિક યા પૂર્ણ અને ભ્રાન્ત યા યથાર્થ હોઈ શકે જૈન દર્શનની આ વિચારસરણી પરના અમારા થોડાક વિચારો અમે પ્રકરણના અતમા આપીશુ

૨

'જૈન' શબ્દથી જ સૂચવાતુ જૈન ધર્મનુ ખાસ સ્વરૂપ એના આચાર વિષેના ઉપદેશમા સમાયેલુ છે વધારે પડતી સખતાઈ એ એના આદેશેલ આચારવિધિની મુખ્ય વિશેષતા છે આ ઉગ્રતા માત્ર સાધુના આચારને જ લાગુ નથી પડતી, પણ ગૃહસ્થ માટેના આચારનિયમો પુષ્પા સરખામણીમા એટલા જ કડક છે બીજા અનેક સિદ્ધાન્તોની જેમ જૈન સિદ્ધાન્ત માત્ર જ્ઞાન કે માત્ર ચારિત્ર પર ભાર ન આપતા બન્ને પર એકસરખો ભાર આપે છે આ એમાં શ્રદ્ધાને ઉમેરી તે સમ્યગ્દર્શન સમ્યગ્જ્ઞાન અને સમ્યક્ચારિત્રને રત્નત્રય અથવા જીવનના ત્રણ અમૂલ્ય સિદ્ધાન્તો તરીકે વર્ણવે છે ² આ ત્રણમાથી પ્રથમ સ્થાન સમ્યગ્દર્શનને અપાયુ છે કારણ કે સમ્યક્ક્રિયા પણ મિથ્યા શ્રદ્ધા સાથે આચરવામા આવે તો તેનુ મૂલ્ય ઘણુ ઓછુ થઈ જાય છે જૈન આગમ અને તેના ઉપદેશમા દૃઢ શ્રદ્ધા હોવી એનુ નામ સમ્યગ્દર્શન જેનો આશય ખાસ કરી આધ્યાત્મિક વિકાસમા અવરોધક એવી શકાઓને દૂર કરવાનો છે જૈન ધર્મ અને તત્ત્વજ્ઞાનના સિદ્ધાન્તોનુ જ્ઞાન એ સમ્યગ્જ્ઞાન છે જે શીખવામા આવ્યુ હોય અને સાચુ મનાયુ હોય તેને આચારમા મૂકવુ એ સમ્યક્ચારિત્ર અને તે જ જીવનઘડતરનુ

૧ ઉમાસ્વાતિ એજન ૧ ૩૦

૨ 'सम्यग्दर्शनज्ञानचारित्राणि मोक्षमार्गः ।' ઉમાસ્વાતિ એજન ૧-૧

મહત્ત્વનું અંગ છે, કેમકે સમ્યક્ચારિત્ર વડે જ પ્રત્યેક મનુષ્ય કર્મ ક્ષય કરી શકે છે અને જીવનના અંતિમ ધ્યેયને પહોંચી શકે છે આ આચારનિયમોનું અહીં વિસ્તારથી વર્ણન કરવાની જરૂર નથી તેનું સામાન્ય સ્વરૂપ દર્શાવવા માટે પ્રસિદ્ધ એવાં પાંચ વ્રતોના નિર્દેશ પર્યાપ્ત છે. સાધુના વ્રતો —(૧) કોઈપણ પ્રાણીને ઈજા ન પહોંચાડ (અહિંસા), (૨) જૂઠું ન બોલવું (સત્ય), (૩) ચોરી ન કર (અસ્તેય), (૪) બ્રહ્મચર્ય પાળવું અને (૫) સંસારનો ત્યાગ કરવે (અપરિગ્રહ) ગૃહસ્થ માટે પણ આ જ વ્રતો ઉપદેશેલ છે પરંતુ છેલ્લા બેના સ્થાનમા અનુક્રમે ‘પવિત્રતા’નો અને ‘સંતોષવૃત્તિ અથવા પોતાની જરૂરિયાતોને અત્યંત મર્યાદિત કરવાનો’ ઉપદેશ છે જૈનોએ કેળવવાના વિવિધ પ્રકારના ગુણોમા અહિંસા અગ્રસ્થાને છે અલબત્ત, અહિંસાનો સિદ્ધાંત હિંદુસ્તાનમા ઘણો પ્રાચીન છે,[1] પણ જે રીતે તેને આચારના સમગ્ર નિયમોમા વ્યાપકપણે લાગુ પાડવામા આવ્યો છે તે તો જૈનદર્શનની જ ખાસ વિશેષતા છે ગૌતમબુદ્ધે સુધ્ધા માંસભક્ષણની સંમતિ આપી હોય એમ દેખાય છે, પરંતુ જૈન ધર્મમા તો તેનો સંપૂર્ણપણે નિષેધ કરવામા આવ્યો છે અહિંસા શબ્દનો વાચ્યાર્થ ‘હિંસા યા ઈજા ન કરવી’ એ છે, જેમા હિંસાથી માનસિક, વાચિક તેમજ કાયિક એમ ત્રણે પ્રકારની હિંસા સમજવી જોઈએ. આનું તાત્પર્ય એ છે કે બીજાને અપમાન પણ ઈજા ન પહોંચે એ રીતે દરેકે જીવવું જોઈએ આ સિદ્ધાન્ત જૈન મતે માત્ર નિવૃત્તિના આદર્શમા પર્યવસાન ન પામતા ઘણુ વધારે સૂચવે છે અહિંસા એ કાંઈ દરેક પ્રકારની પ્રત્યક્ષ હિંસાથી નિવૃત્તિ માત્ર નથી, પરંતુ સાથેસાથ બીજાની સક્રિય રીતે સેવા કરવાનું પણ સૂચવે છે,[2] કેમકે જો આપણાથી શક્ય હોય છતા કોઈને મદદરૂપ ન થઈએ તો ખરેખર આપણે એને ઈજા પહોંચાડી કહેવાય. આ પરથી સ્પષ્ટ છે કે જૈન દર્શન નીતિધર્મની સામાજિક

૧. જુઓ પાદટીપ ૧, પૃ. ૧૩૨

૨. જુઓ ‘આઉટલાઈન્સ ઑફ જૈનિઝમ,’ પૃ ૨૪.

ના વ્યાવહારિક બાજુ પ્રત્યે ધ્યાન નથી જેટલે અંશે તેનું અંતિમ ધ્યેય વ્યક્તિત્વના વિકાસનું છે. માત્ર તેટલે અંશે જ તે વ્યક્તિગત બાજુ પર ભાર આપે છે. નીચેની જૈન પ્રાર્થના તેના ઉપદેશની સામાજિક બાજુને તેમજ તેમાં રહેલ ઉત્કૃષ્ટ સહિષ્ણુતાની ભાવનાને સ્પષ્ટપણે વ્યક્ત કરે છે : 'રાજા વિજયી તેમજ સદ્ગુણી હો, દરેક યોગ્ય ઋતુમાં વર્ષા હો, બધા રોગો નાશ પામો, દુષ્કાળ ને ચોરી ક્યાંય ન હો, જૈન ધર્મના નિયમો જગતના બધાય પ્રાણીઓને પૂર્ણ સુખ અર્પો.'

બૌદ્ધ દર્શનની જેમ જૈન દર્શન પણ બે પ્રકારની તાલીમો માન્ય રાખે છે. એક ગૃહસ્થજીવનને લગતી ને બીજી સાધુજીવનને લગતી. તેમાંય માર્ગીને વધારે ઊંચું સ્થાન આપે છે. સાધુ માટેના નિયમો સ્વાભાવિક રીતે જ વધારે કડક હોઈ ગૃહસ્થ માટેના વ્રતોને સાધુના કહેવાતા મહાવ્રતોથી જુદા પાડવા અણુવ્રતો યા ઓછા કડક વ્રતો કહેવામાં આવે છે.[1] દાખલા તરીકે [illegible] વ્રત લઈએ. એમાં ગૃહસ્થે તો માત્ર સંતોષ વૃત્તિ જ કેળવવી જરૂરી છે, જ્યારે સાધુને માટે સંપૂર્ણ ત્યાગ આવશ્યક છે અને તે એટલે સુધી કે એ કોઈપણ વસ્તુને—ભિક્ષાપાત્ર સુધ્ધાંને પોતાની કહી શકે નહિ. પરંતુ આ બે ગૃહસ્થ અને સાધુ સંસ્થાઓ બૌદ્ધ ધર્મ જૈન ધર્મમાં વધારે નિકટનો સંબંધ ધરાવે છે. બૌદ્ધ ધર્મ ગૃહસ્થસંસ્થાને ભોગે સાધુસંસ્થા પર ભાર આપે છે, જ્યારે જૈન ધર્મ દાખલા તરીકે, એક અથવા વધારે બાબતમાં ગૃહસ્થ તેમજ સાધુ એમ બન્ને પ્રકારના આચારનું સંમિશ્રણ માન્ય રાખે છે અને એ રીતે આધ્યાત્મિકતામાં નબળા મનુષ્યો માટે સરળતાથી ક્રમે ક્રમે સાધુની કક્ષાએ પહોંચવાનું શક્ય બનાવે છે. ઉદાહરણ તરીકે, ગૃહસ્થજીવન ગાળતો હોય ત્યારે પણ માત્ર આહારની બાબતમાં મનુષ્ય ઉચ્ચતર આદર્શને અનુસરે અર્થાત્ ગૃહસ્થ પણ ખાનપાન જેવી એકાદ બાબતમાં સાધુ જેવું જીવન સ્વીકારી શકે.[2] આમ ગૃહસ્થ અને સાધુજીવન જીવવાની બાબતમાં તફાવત

---

૧ સ દ સ પૃ ૩૩ આઉટલાઈન્સ ઓફ જૈનિઝમ પૃ ૬૯ ને ૧૩૩
૨ આઉટલાઈન્સ ઓફ જૈનિઝમ પૃ ૩૧

કોઈ એક પ્રકારનો નથી, પણ કેવળ માત્રા યા તારતમ્યનો છે.

જીવનનુ ધ્યેય કર્મથી મુક્તિ મેળવવાનુ છે બધા ભારતીય દર્શનોની જેમ જૈન દર્શન પણ જીવના પુનર્જન્મમા માને છે જ્યાં પુનર્જન્મનો નિયામક તેનો કર્મનો સિદ્ધાન્ત બીજા કોઈપણ દર્શનના તેવા સિદ્ધાન્તથી જુદો પડે છે જૈન દર્શનમા કર્મને પૌદ્ગલિક, જીવોની આરપાર વ્યાપેલુ અને તેમને સસારદશા સુધી નીચે લઈજનાર કલ્પવામા આવ્યુ છે. ‘ જેમ ગરમીનો લોઢા સાથે ને પાણીનો દૂધ સાથે સયોગ થાય છે તેમ કર્મનો આત્મા સાથે સયોગ થાય છે.’ અને આ રીતે કર્મથી સયુક્ત આત્માને બદ્ધ આત્મા કહે છે ઘણા બગ હિંદુ મતોની જેમ અહી પણ પુણ્ય ને પાપથી પર થવાનો આદર્શ છે, એટલે કે પુણ્ય ને પાપ બને બધનકારક માનવામા આવ્યા છે, જો કે બનેની બધન કરવાની રીતમા તફાવત છે જો યોગ્ય આત્મશોધન દ્વારા બધા કર્મોથીય ઉપશામ પામે અને આત્મામા કેવળ જ્ઞાનની પૂર્ણ જ્યોત પ્રગટે તો તે મુક્તિ પામે છે, છેવટે જ્યારે શારીરિક બધનથી મુક્તિ મેળવે છે ત્યારે તે ઊર્ધ્વગામી બની લોકાકાશના અન્તે પહોચે છે અને શાશ્વત સુખ પામે છે[1] ત્યારબાદ તે દુન્યવી બાબતમાં તટસ્થ રહે તો ય પણ તેની અસર બીજા જીવો પર અવશ્ય થાય છે, કારણ કે જે જીવો હજી એ આદર્શ સિદ્ધ કરવા માટે પ્રયત્નશીલ છે તેઓની સામે તે મુક્ત આત્મા આદર્શસિદ્ધિના નમૂનારૂપ હમેશને માટે બની રહે છે કેવળજ્ઞાન ને સિદ્ધપદપ્રાપ્તિ એ બેના વચલા ગાળામાં કેવળજ્ઞાની નવા કર્મોની અસરથી મુક્ત જ હોય છે, તે સક્રિય રીતે જીવન વિતાવે છતાં, જૈન દર્શન પ્રમાણે, બીજા સાધારણ મનુષ્યોને નિસ્વાર્થ કર્મ પણ જેમ બધન કરનારુ છે તેમ કેવળીનુ કર્મ તેને બધનકારક નથી બૌદ્ધ દર્શનની જેમ અહી પણ, આ વચગાળામા સાધકને ‘ અર્હન્ત ’ કહેવામા આવે છે [2] એને વિદેહમુક્તિ થયે તે સિદ્ધ અથવા

૧ સ દ. સ પૃ ૪૦
૨ જૈન દર્શનને કોઈક વાર આર્હતદર્શન કહેવામા આવે છે.

સંપૂર્ણ બને છે. આ પરથી જોઈ શકાશે કે અર્હન્તની ભૂમિકા હિંદુઓના જીવન્મુક્તિના અને બૌદ્ધોના નિર્વાણના આદર્શ જેવી જ છે.

મોક્ષના ધ્યેયની સિદ્ધિ માટે આચારનિયમોનો જે ક્રમ જૈન દર્શનમાં દર્શાવવામાં આવ્યો છે તેનો ખ્યાલ આવવા માટે તેની જાણીતી સાત તત્ત્વોની વ્યવસ્થાનું નિરૂપણ પૂરતું છે. જીવ કેવી રીતે કર્મ સાથે સંબદ્ધ થાય છે અને કેવી રીતે તે તેના બંધનથી મુક્તિ મેળવી શકે એ દર્શાવવાના હેતુથી આ સાત તત્ત્વોનું વર્ગીકરણ કરવામાં આવ્યું છે. તે તત્ત્વો આ પ્રમાણે છે: આસ્રવ, બંધ, સંવર, નિર્જરા, મોક્ષ અને આગળ કહેવાઈ ગયેલાં જીવ તેમજ અજીવ. કર્મ એ એ આત્મા અને તેના જીવનોપયોગી યા વ્યાવહારિક સાધન—શરીર વચ્ચે અનુસંધાનરૂપ કડી છે. અને ઉપર જોઈ ગયા એમ એ કર્મ અતીન્દ્રિય એવા સૂક્ષ્મ પુદ્ગલનું બનેલું મનાયેલ છે.[1] જીવ, કોઈ પણ એક સમયે કર્મના સંબંધથી મુક્ત હતો એમ માનવાને કારણ નથી, છતાં ય એનો વિયોગ તો શક્ય મનાયો છે. કર્મબંધ જીવના સહજ સ્વરૂપને દૂષિત કરે છે અને પરિણામે જીવની જે શુદ્ધાવસ્થાથી ચ્યુતિ થાય છે તે બંધ કહેવાય છે. બંધની આ પ્રક્રિયામાં એટલું ખાસ સમજી લેવું જોઈએ કે કર્મ સ્વયં સ્વતંત્રપણે કાર્ય કરે છે, નહિ કે હિન્દુ ધર્મની માન્યતાનુસાર ઈશ્વરના અધિષ્ઠાન નીચે. કર્મબંધની પ્રક્રિયા બે અવસ્થામાં પૂરી થાય છે. અંતિમ સત્યનું અજ્ઞાન તેમજ કષાય (રાગ-દ્વેષ) જેવી આત્માની અમુક માનસિક અવસ્થાઓ આત્માની આસપાસ રહેલ કર્મપુદ્ગલોને તેની તરફ ગતિશીલ કરે છે. આ છે આસ્રવ. ત્યાર પછી કર્મોનો જીવપ્રદેશો સાથે જે એકરસ જેવો સંબંધ થાય છે તે બંધ. કર્મક્ષયની પ્રક્રિયા પણ બે અવસ્થામાં વિચારાયેલ છે. પ્રથમ સમ્યગ્જ્ઞાન ને સંયમી-

૧. પાપકર્મ વિષેની ભૌતિક યા ભૌતિક જેવી દેખાતી કલ્પનાના ઉલ્લેખો વૈદિક સાહિત્યમાં મળી આવે છે. જુઓ પ્રો. કીથ: રિલિજિયન ઍન્ડ ફિલોસોફી આફ ધી વેદ, પૃ. ૨૪૫.

જીવન દ્વારા જીવમાં નવાં કર્મોનો આસ્રવ અટકે છે જે સંવર કહેવા છે. તે પછી પૂર્વે બંધાયેલ કર્મો ખરે છે. આ છે નિર્જરા કે જે સંવર પછી આપોઆપ જ પરિણમે છે, જો કે ઈરાદાપૂર્વકની આત્મસાધના દ્વારા તેને વધારે ત્વરિત ગતિથી સાધી શકાય. પછીની અવસ્થા તે મોક્ષ જ્યારે 'આત્મા ને પુદ્ગલ વચ્ચેની ભાગીદારી સમાપ્ત થાય છે[1] ને જ્યારે જીવ પોતાના શુદ્ધ એવા મૂળ સ્વરૂપને પામે છે ત્યારબાદ તે સંસારથી પર થઈ લોકાકાશના અન્તમાં તેના શાશ્વત સ્થાને પહોંચે છે. અંતિમ અવસ્થા નૈષ્કર્મ્યની હોવા છતાં તે પરિપૂર્ણ જ્ઞાન તેમજ શાશ્વત-સુખયુક્ત હોય છે. આ સાત તત્ત્વોને અનુક્રમે સારા ને નરસા કર્મના પરિણામરૂપ પુણ્ય ને પાપ સાથે લેતા, જેને જૈન દર્શનમાં કોઈક વાર નવ તત્ત્વો તરીકે ઓળખાવવામાં આવે છે, તે બને છે. જૈન સિદ્ધાંત પરત્વે છેવટની સમાલોચના કરતાં પહેલા કોઈક વાર પુછાતો એક પ્રશ્ન આપણે વિચારવાનો રહે છે તે એ કે જૈન દર્શન 'એથિઇસ્ટિક' છે કે કેમ? આનો જવાબ સ્વાભાવિક રીતે જ 'એથિઇસ્ટિક' શબ્દના અર્થ પર આધાર રાખે છે સામાન્યપણે સ્વીકારાયેલ એના સંસ્કૃત પર્યાય 'નાસ્તિક'ના અર્થમાં જો આપણે એ શબ્દને લઈએ તો જવાબ સ્પષ્ટ જ છે, કેમ કે 'નાસ્તિક'નો અર્થ 'જે પરલોકમાં[2]અર્થાત્ મરણોત્તર રહેનાર આત્મામાં ન માને તે' આ અર્થમાં તો માત્ર એક જ દર્શન નાસ્તિક છે અને તે ઇન્દ્રિયસુખવાદી ચાર્વાક પછીથી અર્થમાં અમુક ફેરફારને પરિણામે 'નાસ્તિક' શબ્દ કોઈક વાર 'વેદના પ્રામાણ્યનો ઇન્કાર કરનારાઓ' માટે વાપરવામાં આવત છે આ અર્થમાં જૈન દર્શન નાસ્તિક છે, કારણ કે તે હિંદુ ધર્મશાસ્ત્રોનું વિરોધી છે આ બાબતમાં જૈન દર્શન બૌદ્ધ દર્શન સાથે સામ્ય ધરાવે છે, બીજી બાજૂ 'ઈશ્વરના આસ્તિત્વમાં ન માનવું' એવો અંગ્રેજીમાં મનાયેલ 'એથિઇસ્ટિક' શબ્દનો અર્થ જો આપણે લઈએ તો જૈન દર્શનના સ્વરૂપની બાબતમાં યોગ્ય રીતે શંકા ઊભી શકે એમ.

૧. 'ઇન્ડિયન ફિલોસોફી' રાધાકૃષ્ણન્, ભાગ, ૧ પૃ ૩૨૦
૨. જુઓ પાણિનિ, ૪. ૪ ૬૦

છે, કેમકે જૈન દર્શન કોઈ એક સર્વ શક્તિમાન ઈશ્વરમાં નથી માનતું અને કે તે ઈશ્વરત્વ યા ઈશ્વરીય સ્વરૂપમાં તો માને છે જ. હકીકતમાં, જૈન-મતે પ્રત્યેક મુક્ત આત્મા દિવ્ય—ઈશ્વર જ છે અને આવા ઈશ્વર ઘણા હોઈ શકે, કેમ કે તેઓની સંખ્યામાં માત્ર વધારો જ શક્ય છે જ્યારે ઘટાડાને બિલકુલ અવકાશ નથી. 'વિશ્વસૃષ્ટિ માટે જવાબદાર એક સર્વોપરિ વ્યક્તિ' એવો જો 'ઈશ્વર'નો અર્થ જો આપણે સમજીએ તો જૈન દર્શન 'એથિ-ઈસ્ટિક' છે જ એમ કહી શકાય. ઈશ્વરની આવી કલ્પનાને સ્વતઃ અસંગત ગણી તેનો ઇરાદાપૂર્વક તે ઇન્કાર કરે છે. 'ઈશ્વરને જો સૃષ્ટિ સર્જવાની આવશ્યકતા રહે' તો એનો અર્થ એ થયો કે પોતાનામાં કંઈક ઊણપ અનુભવે છે, જે ઊણપ એના સર્વોપરિપણામાંથી અનિવાર્યરૂપે ફલિત થતી પૂર્ણતા સાથે અસંગત છે. તેથી જૈન દર્શન માને છે કે એવા ઈશ્વરની હસ્તી નથી. તેમજ વિશ્વ ક્યારેય સર્જાયું નથી અર્થાત્ અનાદિ છે. આ બાબતમાં રૂઢિચુસ્ત મીમાંસક સાથે જૈન દર્શન આશ્ચર્યકારક રીતે સામ્ય ધરાવે છે. આ સ્થિતિ માનવીના સામાન્ય વલણથી ભલે એટલી વિરોધી લાગે તોય એ તદ્દન તર્કવિરુદ્ધ તો નથી જ. ઈશ્વરમાં માનનાર દર્શનો સામાન્ય રીતે ઈશ્વરને માનવીય રૂપ યા લક્ષણો અર્પી તેને મનુષ્ય-ની કક્ષા સુધી લાવે છે, જ્યારે જૈન દર્શન આત્માની સહજ શક્તિઓ પૂર્ણપણે આવિર્ભાવ પામી હોય એવા પ્રત્યેક મનુષ્ય માત્રને ઈશ્વર તરીકે ગણે છે. તેને મતે 'ઈશ્વર' શબ્દ એ પૂર્ણતમ આત્માનો જ પર્યાય માત્ર છે. આદર્શ યા પૂર્ણ વ્યક્તિ બનવું એ જ અહીં મનુષ્યનો અંતિમ આદર્શ છે. આ આદર્શની સિદ્ધિ માટે કેવળ એક જ માર્ગ યા ઉપાય છે અને તે એ કે પૂર્ણતાને પામેલ પુરુષોનાં જ્વલંત ઉદાહરણોને સામે રાખી જે રીતે તેઓએ અમુક પુરુષાર્થ કર્યો તે જ રીતે દરેક મુમુક્ષુએ પ્રયત્નશીલ થવું. આ પ્રકારનો આદર્શ અવશ્ય આશા ને ઉત્સાહનો પ્રેરક છે, કેમકે મનુષ્યે ભૂતકાળમાં જે કર્યું છે તે આજે પણ કરી શકાય. જૈન તેમજ તેવાં જ બીજાં દર્શનો જ્યારે સ્વયંસિદ્ધ સર્વોપરિ ઈશ્વરનો અને ઈશ્વરકૃપા દ્વારા મોક્ષપ્રાપ્તિની માન્યતાનો ઇન્કાર કરે છે

સાથે તેઓ માને છે કે કર્મ એ કોઈ પણ દિવ્યશક્તિની દરમ્યાનગી વિના જ સ્વતંત્રપણે યથાર્થ અનુભવોના ખુલાસા માટે પૂરતું છે. આ એ રીતે દરેક વ્યક્તિને પોતાના કર્તવ્યની પૂરી જવાબદારીનું ભાન કરાવે છે. 'જૈન દર્શન બીજા કોઈ પણ પંથ કરતાં મનુષ્યને વધારેમાં વધારે ધાર્મિક સ્વાતંત્ર્ય અને વ્યક્તિસ્વાતંત્ર્ય અર્પે છે. આપણાં કર્મ અને તેનાં ફળ વચ્ચે કશું આડે આવી ન શકે. એક વાર બંધાયાં તરત જ માલિક બને છે અને ફળ આપવાનાં જ. જેમ મારી સ્વતંત્ર વિચારણા તેમ મારી જવાબદારીઓ પણ એટલી જ વધારે હોવાની. મને ગમે એ રીતે રહી શકું, પણ એક વાર કરેલ મારી પસંદગી અફર છે, અર્થાત્ એનાં પરિણામોની અસરથી હું મુક્ત રહી ન જ શકું.'[1]

જૈનો જડ તેમજ ચેતન એમ બન્ને તત્ત્વો સ્વીકારે છે, અને તેઓને મતે એક તત્ત્વ બીજાનું સૂચક છે, કેમકે તેઓની માન્યતા અનુસાર કોઈપણ વસ્તુ પૂર્ણપણે સ્વતંત્ર નથી તેમજ કોઈપણ વસ્તુ અન્યનિરપેક્ષ પૂર્ણપણે સમજી શકાતી નથી. એક પ્રાચીન જૈન શ્લોક કહે છે કે 'જે એકને પૂર્ણતયા જાણે તે બધું જ જાણે અને જે બધી વસ્તુઓને જાણે છે તે જ એકને પૂર્ણપણે જાણે છે.'[2] આનો અર્થ એ કે જો આપણે એક વસ્તુ સમજવાની હોય તો તેને બીજી બધી વસ્તુઓના સંદર્ભમાં જોવી જોઈએ. આથી જૈન મતને 'સાપેક્ષવાદ' કહી શકાય. તે અનેક-તત્ત્વવાદી પણ છે, કારણ કે તે અનંત બહુ જીવો તેમજ અનંત ભૌતિક તત્ત્વો સ્વીકારે છે. આ 'સાપેક્ષવાદ' અને 'અનેકતત્ત્વવાદ' સામાન્ય અનુભવનું પ્રાથમિક પૃથક્કરણ સૂચ

---

૧. 'આઉટલાઇન્સ ઑફ જૈનિઝમ,' પૃ. ૩-૪

૨. 'एको भावः सर्वथा येन दृष्टः सर्वे भावाः सर्वथा तेन दृष्टाः ।
सर्वे भावाः सर्वथा येन दृष्टा एको भावः सर्वथा तेन दृष्टः ॥'

આ શ્લોક ગુણરત્ને ષડ્દર્શનની ટીકામાં ટાંક્યો છે, પૃ. ૮૯. સરખાવો જુઓ પ્રો. જેકોબી, એજન ભાગ ૧, પૃ. ૩૪.

છે પણ જૈન દર્શન એના ગર્ભમાં રહેલ બીજા અર્થોને લક્ષમાં નહિ લેતાં ત્યાં જ થોભે છે જો સાપેક્ષવાદને તર્કવાદની અંતિમ સીમા સુધી લઈ જવામાં આવે તો આત્યંતિકવાદ અથવા એકાન્તવાદ જ ફલિત થાય જેને સ્વીકારવા જૈનો તૈયાર નથી આકાશ જેવા કાલતત્ત્વને તત્કાળ પૂરતા બાજૂએ મૂકી આપણે તપાસીએ કે કઈ રીતે જૈન દર્શન ચેતન અને જડ (પુદ્ગલ) તત્ત્વોની બાબતમા આવા આત્યંતિક યા એકાન્તવાદનો ઇન્કાર કરે છે જડતત્ત્વ પરત્વે જૈન દર્શન એક એવું યોગ્ય સ્વીકારે છે જેને લીધે ભૌતિક વિશ્વનુ સમગ્ર વૈવિધ્ય એક જ પ્રકારના દ્રવ્યમાં અથવા પુદ્ગલમાં પર્યવસાન પામે છે તે જ રીતે ચેતનની બાબતમા પણ બધાય જીવો એક જ પ્રકારના છે એવા નિર્ણય પર તે આવે છે, પરંતુ જ્યારે જડ અને ચેતન બન્નેનો એકસાથે પ્રશ્ન ઉદ્ભવે છે ત્યારે તે ઉપરના સામાન્ય કક્ષી ધોરણને પડતુ મૂકી, બે તત્ત્વો વચ્ચેના વિરોધને જ માત્ર નિયામક સિદ્ધાંત તરીકે સ્વીકારે છે અર્થાત્ વિરોધને અભેદ્ય દીવાલ તરીકે ગણે છે જો સાંખ્યની જેમ ચેતન અને જડ વચ્ચેનુ દ્વૈત, અંતર યા ભેદ પૂર્ણપણે સ્વીકારવામા આવ્યા હોત તો તો કાંઈક સમજી શકાય, પણ જૈન દર્શનમા એમ નથી સાંખ્ય બે અંતિમ તત્ત્વો પ્રકૃતિ અને પુરુષ વચ્ચે જે ભેદ સ્વીકારે છે તે આત્યંતિક યા પૂર્ણ છે અને તેથી જ તેમાંથી એક ય એકબીજાના વાસ્તવિક સંબંધમા આવતા નથી, જ્યારે જૈન દર્શનમા ચેતન અને જડનો પરસ્પર વાસ્તવિક સંબંધ માનવામા આવ્યો છે તેમા મનાયેલ જીવ અને અજીવનો વિયોગ જ એ બન્નેનુ પરસ્પરાવલંબન સૂચવે છે એમ છતા એ બેની પાછળ કોઈ એક સામાન્ય તત્ત્વ નિરૂપવા પ્રયત્ન થયો નથી અને જાણે કે બન્ને એકબીજાથી સાવ સ્વતંત્ર હોય તેમ સાથોસાથ મૂકવામા આવ્યા છે. હવે જો ઉપર નિર્દેશેલ અનેકાન્તવાદના બીજા મુદ્દા પર વિચાર કરીએ તોપણ આપણને એવો જ મત કબૂલ રાખવાની ફરજ પડે છે પુદ્ગલને અનંત પરમાણુઓમાં વહેંચવામાં આવ્યુ છે, પણ બધા ય પરમાણુઓ એક જ પ્રકારના હોઈ એકબીજાથી જુદા પાડવા અશક્ય

છે એ જ રીતે જીવોની બાબતમાં તેઓના લૌકિક યા વ્યાવહારિક તેઓની ભૌતિક ઉપાધિઓ (શરીર-ઇન્દ્રિય વગેરે) દ્વારા યોગ્ય સમજાય છે તેઓના નૈતિક સ્વરૂપને લગતો એ પણ ભૌતિક ઉપાધિ દ્વારા પૂર્ણપણે સમજાય તેવો છે, કેમ કે જૈન દર્શન કર્મને પુદ્ગલનું એક રૂપ માને છે આવી પરિસ્થિતિમાં જેનો જીવો વચ્ચે જે માહિ બે યા બહુત્વ માને છે તે માત્ર નામનું જ રહે છે એટલે આ વિચારસરણીનો ભાવાર્થ એટલો જ થશે કે એક આધ્યાત્મિક દ્ર બીજા એક વિરોધી ભૌતિક દ્રવ્યની સામે થતું રહે છે, અર્થાત્ સંઘર્ષ આવતું રહે છે અને આ બે દ્રવ્યો પરસ્પરપેક્ષ હોવાથી એ દ્વૈતને અ તો અદ્વૈતમાં પર્યવસિત કરવું જ રહ્યું આ દ્વૈત એક સનિમ પરતત્ત્વ સૂચક હોવું જોઈએ જે તત્ત્વ એના પરિવર્તિષ્ણુ સ્વભાવને લીધે સ દિત એવા જીવ અને અજીવના ભેદો પોતાનામાં વિકસાવે જૈન વિચા સરણીમાંથી આ જ નિર્ણય અનિવાર્ય રીતે ફલિત થાય જૈન ત જિજ્ઞાસાનું અનેકાગ્રપણું સપ્તભંગીના સિદ્ધાન્તમાં પ્રતિબિંબિત થાય જે અનેક આંશિક અભિપ્રાયો યા વિધાનોને એકસાથે ગોઠવી ર જ શકે છે, પણ જે યોગ્ય સમન્વય દ્વારા તે બધામાં રહેલ વિરોધ દૂર કરવા પ્રયત્ન નથી કરતો જેટલે અંશે આ સિદ્ધાન્ત આ એકાગ્ર નિર્ણયો યા વિધાનો સામે લાલબત્તી ધરે છે તેટલા અંશમાં તો બરાબર જ છે પણ અંતે તો તે આવા એકાંગી ઉકેલો કરતા ક ખાસ વધારે સૂચવતો નથી[1] આનું કારણ, જો આત્યંતિકવાદ ય એકાંતવાદ સામેનો પૂર્વગ્રહ ન હોય તો, સામાન્ય માન્યતાઓને વળગ રહેવાની યા અનુસરવાની ઇચ્છા જ માત્ર છે જે કાંઈ પણ પરિસ્થિ હોય તેનો સ્વીકાર કરતા જૈનદર્શન સંકોચ અનુભવે છે છતાં સામા- માન્યતાઓ પ્રત્યેના તેના આ પક્ષપાતનો અર્થ એવો નથી કે તે બધી જ લૌકિક માન્યતા સાથે સહમત છે, કેમ કે સામાન્ય અર્થમાં સ્વી

૧ પ્રોસિડિંગ્સ ઓફ ધી ફર્સ્ટ ઇન્ડિયન ફિલોસોફીકલ કોંગ્રેસ ' ૧૯૨૫ પૃ ૧૩૩

કારાયેલ ઈશ્વરની માન્યતાનો તે ઈન્કાર કરે છે. ' સાચી વાત તો એ છે કે વિશ્વના તત્ત્વનું નિરૂપણ કરવા કરતાં આત્મશુદ્ધિ એ જૈન દર્શનનું મુખ્ય ધ્યેય છે' આ દૃષ્ટિકોણને નીચેના પ્રાચીન કથનનો ટેકો છેઃ ' આસ્રવ અને સંવર એ જ આખાય જૈનદર્શનનો મુખ્ય યા સારભૂત ઉપદેશ છે અને બાકીનું બધું તો એ એનો જ વિસ્તારભાગ છે.'[1] પરિણામે તાત્ત્વિક પ્રશ્નોનો અંતિમ ઉકેલ આપણને એમાંથી મળતો નથી.